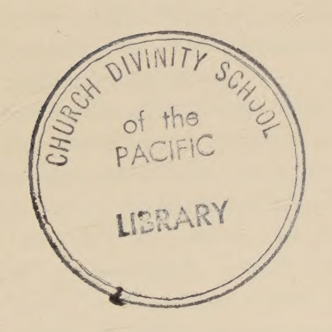
Irénikon



TOME XXXIV

1961

MONASTÈRE BÉNÉDICTIN, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Imprimatur:
F. Toussaint, vic. gen.
Namurci, 15 Mart. 1961.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXXIV 1er trimestre 1961

Éditorial

Irénikon *paraît au début de 1961 avec un léger renouvellement de présentation. Nous avons demandé aux Frères de Taizé le concours de l'un de leurs artistes — Fr. Marc — qui accepterait de rajeunir les traits de la couverture, tout en lui gardant le mordant traditionnel que beaucoup aiment lui conserver.*

Nous sommes heureux de cette collaboration, qui à elle seule est déjà un symbole. Elle laisse bien en arrière le temps où, en 1926, la Revue faisait, non sans un certain bruit, sa première brèche et assumait la charge de ses premiers contacts. C'était l'époque des Conversations de Malines, de l'émigration russe, des premières grandes Conférences œcuméniques, bientôt suivies de l'encyclique Mortalium animos *de Pie XI, époque durant laquelle, à travers de nombreux tâtonnements, il fallait trouver une méthode vraiment constructive.*

*Des articles d'initiation d'allure modeste firent place peu à peu dans la Revue à des études plus approfondies de philosophie religieuse, d'ecclésiologie, de patristique et de théologie unioniste, où l'accent sur le rapprochement, qui mènerait un jour à ce qu'on appelle aujourd'hui le dialogue, était un des premiers soucis. D'autre part, la présentation d'un grand nombre de livres et des chroniques détaillées de tous les mouvements interconfessionnels a toujours été une des principales tâches d'*Irénikon. *Si certaines rubriques telles que la « Revue des revues » ou les listes bibliographiques ont été abandonnées depuis la guerre, parce qu'elles faisaient double emploi avec d'autres publications, l'ensemble de l'information a cherché non seulement à se maintenir, mais à faire des progrès*

constants. Toute cette réalisation représente une somme importante de labeur continu qu'ont assumé un certain nombre d'ouvriers du dedans et du dehors, par une collaboration sans relâche, dans le travail pour l'Unité de l'Église.

Aussi bien, nous a-t-il semblé opportun de faire coïncider la nouvelle présentation de la Revue avec la préparation des Tables générales, qui comprendront toutes les rubriques des 33 premiers tomes (1926 à 1960), mettant ainsi entre les mains de ceux qui possèdent la collection, un instrument de travail et de consultation particulièrement utile.

Aux nouveaux abonnés, qui ont augmenté considérablement au cours de ces dernières années, sont venus s'ajouter un certain nombre d'amateurs de collections complètes. Ces demandes réitérées nous ont obligés à réimprimer anastatiquement plusieurs fasicules épuisés, ce qui nous permettra, avec le temps, de satisfaire totalement à leurs désirs.

Le futur Concile et sa préparation

C'est le dernier jour de la semaine de prières pour l'Unité, 25 janvier 1959, il y a un peu plus de deux ans, que le Saint-Père a annoncé, à l'étonnement de tout l'univers chrétien, la tenue prochaine d'un nouveau concile. Depuis lors, les travaux n'ont pas chômé, et l'on peut croire que plus de la moitié du temps séparant cette proclamation de l'ouverture du concile lui-même est révolue.

Du cours des événements et des travaux préparatoires, il ressort que l'idée du labeur conciliaire s'est singulièrement précisée. Sans savoir exactement quel sera le déroulement du concile, on peut mesurer le chemin parcouru. Tachons de faire ici un bilan sommaire de ce qui a été dit en différentes publications. Nous y ajouterons quelques réflexions, et y rattacherons les faits les plus récents.

***

Quand la nouvelle fut jetée dans le public, et par la manière dont fut faite sa première proclamation, on put croire qu'il s'agirait d'un concile destiné à réaliser l'unité entre les chrétiens, et il semble bien que cette idée ait tenu au début une très grande place dans la pensée du Saint-Père. Très vite cependant, on s'aperçut que, malgré une fermentation générale dans toutes les confessions relativement à la recherche de l'unité, on n'était point mûr dans le monde catholique pour réaliser un tel programme ; le moment n'était pas encore venu. Par ailleurs, d'autres questions également urgentes de réadaptation de la vie de l'Église étaient soulevées, autour desquelles le débat conciliaire, puisque l'idée en était lancée et qu'il fallait y donner suite, pourrait apporter beaucoup de lumière. Elles seraient bien dans les vues unionistes du Pape, car elles produiraient dans l'Église un changement favorable aux contacts et aux relations avec les non-catholiques.

La décision du Saint-Père relative à la tenue du concile était ferme, et il fallait se mettre à l'œuvre. Tous les évêques catholiques, les Universités, les Facultés de théologie, la Curie romaine et d'autres organismes importants furent consultés par des questionnaires appropriés sur les matières à traiter. Une commission antépréparatoire fut chargée de recueillir les réponses. Son organisation a été sommairement décrite par la presse en son temps [1]. Elle avait pour but de grouper toutes les remarques et d'en préparer ainsi une présentation homogène. Puis cette commission antépréparatoire fut dissoute et d'autres commissions, appelées préparatoires, furent créées durant l'été dernier. Tout cela s'est fait avec une rapidité étonnante. Plusieurs auraient voulu agir avec plus de lenteur pour faire un travail plus approfondi. Mais le Saint-Père n'est plus jeune. Il sait qu'un canon du Code (can. 229) dit que si le Souverain Pontife vient à mourir durant la célébration d'un concile, celui-ci est *ipso facto* interrompu jusqu'à ce que le nouveau pape décide d'en reprendre les assises et de le continuer. Or les successeurs de papes conciliaires n'ont pas toujours été également chauds pour la reprise de ces assemblées. Le Concile de Trente a duré dix-huit ans et a connu des interruptions. Durant une de celles-ci, un nouveau pape, Paul IV, dont le pontificat dura quatre ans, ne voulut point entendre parler de concile et travailla à la réforme de l'Église par des moyens qu'il jugeait plus efficaces. Il fallut attendre son successeur pour reprendre les sessions. De là sans doute de la part du Saint-Père une certaine hâte à faire marcher celui-ci.

On dit souvent qu'il sera très court. Mais en réalité on ne peut déterminer la longueur d'un concile. Celui du Vatican a été interrompu par les événements politiques et la guerre de soixante-dix. Après cette date, la situation du pape prisonnier fut jugée cause suffisante pour empêcher la reprise des débats, mais au lendemain des accords du Latran en 1929, certains pensèrent immédiatement à sa continuation. Un théologien très sérieux écrivait alors : « De nouveau, s'il le juge opportun, il (le Saint-Père) pourra exercer sa mission sous la forme la plus solennelle qu'ait connu l'histoire de l'Église par la convocation d'un concile,

1. Cfr. *La Civiltà cattolica*, 26 juin 1959 (n. 2615), p. 536.

qui reprendrait et compléterait le programme inauguré par le concile du Vatican, mais interrompu par la tragédie de 1870. C'est vers la reprise de ces solennelles assises que se portèrent spontanément les joyeuses attentes des fidèles quand furent signés les accords du Latran »[1].

On pouvait encore à la rigueur parler comme cela en 1929. On ne le peut plus aujourd'hui. Il y a trop longtemps que le premier concile du Vatican a eu lieu, et le reprendre à près d'un siècle de distance serait du pur formalisme. Plus personne ne s'en souvient autrement que par les livres, et les problèmes ont considérablement évolué. L'atmosphère tout d'abord est beaucoup plus sereine. Une lecture rapide des revues de 1869 révèle une animosité très grande de la part des non-catholiques de cette époque à l'égard du concile, parce qu'on sentait qu'il s'agissait d'y affirmer plus que jamais la puissance pontificale sous son aspect de domination. De plus, une ecclésiologie dégagée de formes trop humaines eût été alors difficile à construire. La reprise de contact avec les grandes notions du mystère de l'Église, très oubliées depuis les controverses de la Réforme, ne s'était point faite encore et n'avait été pressentie que par quelques penseurs isolés. Aussi bien, un théologien catholique n'a-t-il pas craint d'écrire il y a peu de temps : « Il a été sans doute providentiel que le concile du Vatican n'ait pas eu le temps de mettre au point et de promulguer sa constitution sur l'Église (au delà de son 1er chapitre) ; cette constitution aurait conservé son caractère trop peu biblique, trop sociologique, trop juridique, ainsi que son manque de préoccupation pour les aspects communautaires »[2].

* * *

Aujourd'hui le climat est changé. Outre que l'attention a été portée d'une manière beaucoup plus générale dans la littérature religieuse sur les aspects profonds de la nature de l'Église, et cela non seulement par des écrivains de génie mais encore par

1. D. F. De Wyels, *Le Concile du Vatican et l'Union*, dans *Irénikon*, 6 (1929), p. 366.
2. R. Aubert, *L'ecclésiologie au Concile du Vatican* dans *Le Concile et les Conciles*, Chevetogne, 1960, p. 261-262.

plusieurs encycliques qui les ont propagés, c'est l'idée de collégialité qui est mise en avant. Nous savons aussi qu'existe un mouvement biblique et spirituel capable de contrebalancer les perspectives d'il y a un siècle dont nous parlions il y a un instant.

De plus, les non-catholiques se tournent vers le concile avec un intérêt marqué. La personne de Jean XXIII, tout d'abord, leur fait confiance, et si le concile se déroule suivant les prévisions de celui-ci, tous sentent qu'un grand pas en avant sera fait au point de vue du rapprochement confessionnel. La convocation d'un nouveau concile met donc un point final au concile du Vatican de 1870. Celui-ci restera interrompu, inachevé. Le prochain, nous le savons maintenant, sera appelé « second concile du Vatican » [1]. Au début il semble y avoir eu quelques hésitations concernant le lieu. *La Civiltà cattolica* s'était élevée contre un article fantaisiste de la Revue *Esprit* qui déclarait que le concile aurait probablement lieu à Venise [2]. Nous n'en sommes plus au temps où les conciles se faisaient en dehors de Rome. Qu'on se rappelle cependant que plusieurs papes, vers la fin du

1. « Quod Vaticanum secundum vocabitur », JEAN XXIII, *Discours de la clôture du Synode romain*, 31 janvier 1960, *AAS*, 20 avril 1960, p. 294. — Il est remarquable que Jean XXIII a mis le futur concile sous le patronage de trois grands docteurs de l'Église, dont deux, S. Grégoire de Nazianze et S. Jean Chrysostome furent patriarches de Constantinople et le 3e, S. Grégoire le Grand, pape : « Sancto Gregorio Nazianzeno et Sancto Joanni Chrysostomo, Constantinopolitanis patriarchis, et Sancto Gregorio Magno Summo Pontifici » (*Ibid.* p. 294) comme si, à cette occasion, il voulait lier le nom de Constantinople à celui de Rome.

2. Cfr le bulletin de la Radio Vaticane du 27 janvier 1959, cité par G. CAPRILE S. J., *Primi commenti all' annunzio del futuro Concilio ecumenico*, dans *La Civiltà cattolica* du 2 mai 1959 (n. 2613, p. 292). A noter que cet article est le premier que la *Civiltà* ait consacré au concile, depuis son annonce dans un tout petit paragraphe, donnant sous le simple titre *Importante allocuzione al Sacro collegio*, le communiqué du 26 janvier (no du 7 févr. 1959, 2607, p. 316). La prudente revue avait laissé passer plus de trois mois, et cinq fascicules, avant d'apporter ses lumières sur ce grand événement. Par contre, depuis le 18 juin 1960, elle a donné périodiquement dans chaque fascicule un *Notiziario* numéroté sur *La preparazione del Concilio Vaticano II*, où on peut trouver une foule de renseignements, qui sont du reste reportés soigneusement dans des index aux tirés à part de ces notices. Le 1er index a paru après le 11e fascicule. Le P. Caprile, dans l'article déjà cité (p. 283, note) rappelait que la *Civiltà*, avant le 1er concile du Vatican, de juillet 1868 à décembre 1869, avait donné 25 articles consacrés au futur concile, et que de janvier 1869 jusqu'à

moyen âge, avaient proposé de réunir un concile en Orient, et même, comme Eugène IV, à Constantinople. Beaucoup de conciles du moyen âge avaient eu lieu au Latran, siège épiscopal de l'évêque de Rome. On aurait pu s'y rendre encore. Mais la basilique vaticane est devenue depuis trop longtemps le signe de la puissance universelle du Souverain Pontife, pour qu'on puisse, dans l'idée de beaucoup, se réunir décemment ailleurs. C'est là que se font toutes les manifestations religieuses. D'y avoir été convoqué pour le concile précédent, on tend à y revenir pour celui-ci. Plusieurs souhaitent que le second concile du Vatican soit la plus grande manifestation religieuse du XXe siècle, comme celui de 1870 avait été celle du XIXe. On pousse donc à faire du concile un étalage de puissance. Il est permis de se demander cependant si c'est là un bien, et si cette préoccupation ne devrait pas être quelque peu tempérée. Car en définitive, un concile ne se réunit pas pour la parade, et celui-ci doit être le point de départ de changements profonds dans l'Église. Il n'est pas sûr qu'un concile postérieur et qui aurait à faire avancer un peu plus la question de l'Unité, ne se fasse plus avantageusement ailleurs qu'à Rome.

* * *

D'autre part, un concile au XXe siècle au Vatican même, peut présenter quelques inconvénients. Une certaine surprise, une déception presque, avait marqué l'opinion le jour où, la commission antépréparatoire étant constituée, on s'aperçut que sa composition ne comprenait que des assesseurs et des secrétaires des congrégations romaines. Une déception nouvelle se manifesta également lorsque le bruit circula que le Synode romain, réuni par le Saint-Père avant la vraie préparation du concile, s'était fait — du moins c'est ainsi que la chose avait été présentée — à peu près sans délibération de ses membres. Ce synode et le con-

l'ouverture des assemblées, chaque fascicule comprenait sous le titre *Cose spettanti al futuro Concilio*, une chronique de 19 à 38 pages. C'est en marge d'une de ces chroniques, que la note du 6 février 1869 *(Correspondance de France)* sur la dogmatisation par acclamation de l'infaillibilité pontificale déclencha une tempête de protestations.

cile sont cependant deux choses différentes, mais on y voyait comme un mauvais présage.

Pour clarifier les idées à ce sujet et pour faire ressortir la transcendance d'un concile général ou œcuménique, trois organismes sont à considérer ici : le synode diocésain, la Curie romaine et le concile général ou œcuménique. Disons un mot de chacun.

1er organisme : Le Synode diocésain. L'évêque, en l'occurrence l'évêque de Rome, comme tout autre évêque dans son diocèse, peut convoquer un synode. En principe, il doit y avoir, d'après le droit canon, un synode dans chaque diocèse tous les dix ans. Il n'y en avait jamais eu à Rome [1], et on a beaucoup parlé de la manière dont s'était fait ce synode : les participants se seraient trouvés devant une besogne pratiquement déjà faite, comme dans un congrès où les vœux exprimés par les membres auraient été imprimés à l'avance. Certains en ont déduit que c'était là une répétition générale pour le concile et que celui-ci se traiterait de la même façon. C'est faux. Un synode diocésain a comme unique législateur l'évêque lui-même [2], les autres participants ne sont que consultés. Ce point est très important. Le concile général ou

1. Le Saint-Père à raconté lui-même dans son discours inaugural du synode romain, que lorsqu'il annonça le futur concile, une voix lui suggéra : « Saint Père, belle idée que celle d'un concile œcuménique, mais pourquoi ne pas songer avant tout aux besoins immédiats de Rome, par la préparation d'un synode diocésain pour la ville, qui est au centre de la chrétienté, et qui, depuis un demi-siècle est passée de 400.000 habitants en 1900, à plus de deux millions selon les statistiques les plus récentes ? » *Docum. cath.* du 21 février 1960, p. 196. — « Il est, disait encore Jean XXIII, le premier (ce synode) dans les annales ecclésiastiques de Rome, mère des peuples chrétiens ; il est digne du très grand respect qu'il a suscité dès sa première annonce. Gardons-nous bien de porter un jugement injuste et défavorable sur Rome du fait que aujourd'hui seulement, il est question dans son histoire de la célébration d'un synode, alors que depuis tant de siècles ont eu lieu et continuent encore d'avoir lieu des synodes diocésains dans toutes les nations catholiques du monde surtout depuis la publication des Actes du concile de Trente ». Certains ont cru voir une légère ironie dans la phrase qui suit, dans laquelle le Saint-Père remarquait qu'à Rome — où devait cependant se tenir le synode — il n'était « pas besoin de discussions ni de directives particulières » et que « tout y était simplifié ».

2. « Unicus est in Synodo legislator episcopus, ceteris votum tantum consultivum habentibus » (can. 362).

œcuménique est tout autre chose. Nous allons le montrer tout de suite.

2e *organisme :* Le pape en tant que chef de l'Église universelle, exerçant sa juridiction avec l'aide de *la Curie romaine*, c'est-à-dire les congrégations, les tribunaux et autres offices. D'après le code de Droit canon (can. 7), lorsqu'on parle du Siège apostolique ou du Saint-Siège, on entend tout aussi bien les dicastères de la Curie que le Souverain Pontife lui-même [1] ; recourir au Saint-Siège, cela veut dire le plus souvent aux congrégations romaines. Or, ces congrégations ont pour but d'aider le pape dans les affaires qui concernent toute l'Église, non pas d'aider les autres évêques ni le diocèse de Rome. Les congrégations, par exemple, n'avaient pas à intervenir en soi dans le synode diocésain. Leur origine et leur but nous montrent que leurs rôles sont bien différents. Elles se sont multipliées et développées au cours des âges en raison de l'importance qu'à prise de plus en plus, dans la chrétienté occidentale, le siège de Rome. L'ancienne Église de Rome était sous une vigilance spéciale des sept diacres régionnaires, personnages très importants dans le presbytérium et dans la vie de l'Église de cette ville [2]. Volontiers, ils se considéraient comme supérieurs au collège des prêtres des grandes basiliques, et plusieurs interventions, notamment de saint Jérôme, ont cherché à tempérer leurs influences [3]. Certains historiens ont vu en eux les ancêtres des cardinaux de Curie [4] et il se peut que cette appréciation ne soit pas dénuée de fondement. Ces diacres jouaient en effet un grand rôle dans le conseil du pape, et c'est d'eux en grande partie que dépendait la marche des affaires dans les relations extérieures.

1. « Nomine Sedis Apostolicae vel Sanctae Sedis in hoc codice veniunt non solum Romanus Pontifex, sed etiam, nisi ex rei natura vel sermonis contextu aliud appareat, Congregationes, Tribunalia, Officia, per quae idem Romanus Pontifex negotia ecclesiae universae expedire solet » (can. 7).
2. Cfr D. H. Leclercq, art. *Diaconie* et *Diacre* dans DAL, t. IV, 735 et 741.
3. Cfr notamment *Epist. ad Evangelum*, PL, 22, 1193 sv.
4. Cfr A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung*, Leipzig, 1924, t. II, p. 852.

Dès avant le IVe siècle les diocèses italiens avaient pour métropolitain l'évêque de Rome qui fut très tôt, bien qu'avec des périodes d'avance et de recul, considéré comme le primat de toute l'Italie, et de ce chef y intervenait beaucoup plus qu'ailleurs. Des interventions passagères cependant, de plus en plus multipliées eurent lieu également par rapport aux autres Églises — et même parfois aussi en Orient —, surtout dans la mesure où celles-ci le demandaient en raison d'une primatie de l'Église romaine reconnue dans l'univers chrétien dès la fin des temps apostoliques. Mais il est arrivé que, par suite d'une décadence très grande des Églises d'Occident, des Gaules et de la Germanie tout particulièrement, le régime des diocèses italiens fut étendu à d'autres régions. Ce fut en effet la misère et le relâchement des mœurs de ces Églises depuis les invasions barbares, — et, notons-le, à partir de l'ère carolingienne et de la féodalité surtout, — qui provoquèrent l'intervention continue du seul Siège apostolique dans nos pays. Et encore, fut-ce une chose difficile, longue et laborieuse que de mettre celui-ci en mouvement pour la réforme ! La papauté durant plusieurs siècles n'était ni brillante ni forte. En fait, ce ne fut que sous Léon IX, au XIe siècle, et surtout sous Grégoire VII que la papauté, consciente de ses responsabilités, entreprit courageusement la réforme de l'Église en Occident. Or c'est précisément l'épiscopat qu'il fallait libérer, car l'investiture laïque en avait fait un instrument de corruption. Léon IX se mit en route et tint lui-même des conciles réformateurs à Pavie, à Cologne et à Reims. Mais ce qui fut ainsi gagné ne serait jamais abandonné : il fallait en effet que se maintienne la réforme. Tel est le principe et l'origine du développement de la centralisation romaine. Non seulement on ne lâcherait plus ce qu'on avait obtenu mais, de plus en plus, toute chose nouvelle ne pourrait se faire que sous contrôle et souvent par autorisation de la Curie pontificale. Il y avait ici un bien majeur à sauver : la bonne tenue de l'Église d'Occident [1]. Une chancellerie se développa, qui se déploya peu à peu en des organismes plus complets, les congrégations. Ce régime a connu diverses alternatives, mais, depuis le

1. Il est résulté de tous ces mouvements une ecclésiologie très particulière, qui n'est pas tout-à-fait celle des premiers siècles, et contre laquelle les non-catholiques viennent constamment se heurter.

concile de Trente, il s'est stabilisé, et l'a surtout été depuis le Code de Droit canonique promulgué en 1918.

* * *

Or les conciles généraux et œcuméniques sont un peu à l'opposé de ce régime, car ils font appel à ceux que précisément la Curie a pour fonction, de par le développement de l'histoire autant que par le souci de remédier aux décadences, de retenir et de diriger. On a cité jadis la réflexion spontanée d'un Cardinal de Curie, le Cardinal Pitra, apprenant la décision de Pie IX de convoquer le 1er concile du Vatican : « Quoi, un concile ? Mais les théologiens français et allemands viendront bouleverser nos congrégations ! »[1] Il est vrai que ce ne sont pas les théologiens qui font le concile, mais les évêques. Cependant ces évêques viennent de l'extérieur et appartiennent à bien d'autres régions, souvent encore beaucoup plus éloignées du centre.

Ce *3e organisme*, en effet, *le Concile*, est composé de tout l'ensemble de l'épiscopat, c'est-à-dire des chefs d'Églises qui sont les successeurs des apôtres, et qui, de par l'institution divine, président aux Églises particulières non seulement de l'Occident sur lequel Rome avait exercé sa fonction réformatrice, mais également de l'Orient [2]. Ils constituent, avec l'évêque de Rome, l'ensemble de l'épiscopat catholique et, réunis en concile, ont, suivant l'expression même du code (can. 228) une *suprema potestas* sur l'Église universelle. Cet organisme est donc très différent de celui constitué par un diocèse et une Église particulière, très différent aussi des congrégations romaines ; celles-ci ne représentent pas les Églises particulières et ne sont nullement des mandataires du concile, mais du Souverain Pontife, qui exerce en temps ordinaire et par lui-même, son pouvoir sur les affaires courantes, conformément au développement que nous avons exposé. Comme le Saint-Père l'a très clairement expliqué

1. R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris, 1952, p. 312.
2. « Le Concile œcuménique résultera de la présence et de la participation d'évêques et de prélats qui seront la représentation vivante de l'Église catholique dans le monde entier ». Allocution de Jean XXIII en la fête de la Pentecôte (5 juin) 1960. Cfr *Docum. cathol.*, 3 juillet 1960, col. 803.

il y a six mois : « Le Concile œcuménique a une structure et une organisation qui lui sont propres et qui ne peuvent être confondues avec les fonctions ordinaires et caractéristiques des divers dicastères et congrégations qui constituent la Curie romaine, laquelle continue d'exercer, même pendant le concile, ses fonctions d'administration générale. Distinction bien précise. Le gouvernement de l'Église dont s'occupe la Curie romaine est une chose, le concile en est une autre » [1].

On a beaucoup écrit ces derniers temps sur l'importance du collège épiscopal, réplique à travers les siècles de ce qu'était le collège apostolique dans l'Église primitive. Le Pape Pie XII avait relevé notamment cette prérogative des évêques : « La qualité de légitime successeur des apôtres par institution divine le rend (l'évêque) solidairement responsable de la mission apostolique de l'Église » [2]. Pie XI avait du reste dit de même : « Ce n'est pas seulement à Pierre dont nous occupons le siège mais en même temps à tous les apôtres dont vous êtes les successeurs, que le Maître a ordonné d'aller par tout le monde prêcher l'évangile à toute créature » [3]. On cite volontiers ce texte de saint Jean Chrysostome : « Un évêque ne doit pas seulement avoir l'œil sur l'Église que Dieu lui a confiée, mais encore sur toutes les autres ; il doit étendre sa charité dans tous les lieux où est l'Église et sur tous les fidèles qui la composent » [4]. Mais les évêques de l'Église catholique ne s'étaient plus réunis en concile depuis plus d'un siècle et l'opinion s'était même répandue que, depuis la définition de 1870 concernant la primauté et l'infaillibilité pontificales, les conciles étaient devenus inutiles ou à peu près. La réunion d'un concile par Jean XXIII est donc un événement très important, qui donnera sans doute un nouvel équilibre à l'institution ecclésiastique, à qui il est bon de se sentir de temps en temps reposer sur toute la largeur de sa base.

* * *

Il n'est pas téméraire de penser que dans certains milieux romains, — pas dans tous — la nouvelle de la convocation du

1. *Ibid.*
2. Encyclique *Fidei donum* du 21 avril 1957, *AAS*, 49, p. 236-237.
3. Encyclique *Rerum Ecclesiae* du 28 février 1926, *AAS*, 18, p. 69.
4. *Éloge d'Eustathe d'Antioche*, P. G., 50, 602.

concile ait provoqué une certaine stupeur et une inquiétude un peu semblable à celle que nous relevions tout à l'heure chez le cardinal Pitra.

La fermeté avec laquelle le Siège apostolique a exercé sa puissance depuis un siècle, le prestige grandissant que d'éminents Pontifes comme Léon XIII lui ont donné, la pratique de la Curie dans le maniement difficile d'un gouvernement très centralisé qui fait marcher les affaires avec régularité et diligence, le contrôle rigoureux dans les nominations des évêques, l'appareil des nonciatures, le monopole des dispenses, etc. ont créé une organisation continue dans l'Église moderne, qui pourrait, au jugement de certains, être compromise par la convocation d'un organisme dont on n'a plus entendu la voix depuis près de cent ans et qui chercherait peut-être à faire pression pour en modifier les rouages. De plus, la grandeur du Saint-Siège ne pâlirait-elle pas un peu devant l'assemblée des évêques lesquels, bien qu'en plein accord avec le Souverain Pontife et en harmonie avec lui, pourraient imprimer à l'Église de nouvelles impulsions qui ne cadreraient peut-être pas avec celles de la Curie ? Celle-ci n'est, en effet, que le développement d'une force acquise par la puissance exercée par le pape et son entourage à partir du centre sur l'Église universelle [1], tandis que le concile est un organisme d'un tout autre ordre. Il est universel en raison de l'affluence passagère, en un centre, de tous ceux qui travaillent au loin et même souvent à la périphérie, où les problèmes peuvent très bien ne pas être considérés de la même manière. Le concile donnera donc aux évêques l'occasion de manifester leur point de vue avec leur autorité apostolique. Sans doute, il a, d'après les canons, besoin en dernier ressort de l'approbation du Souverain Pontife. Mais autre chose est une assemblée de tous les successeurs des apôtres et autre chose un travail des dicastères romains dont la fonction est de subvenir à la charge très lourde de l'évêque de Rome dans le gouvernement des questions concernant l'Église, et qu'il se réserve en temps ordinaire.

Aussi bien, à l'inverse de ce qui s'était produit lors de la commission antépréparatoire, est-ce avec une certaine satis-

1. Cfr can. cité plus haut n. 6.

faction que le public, attentif à ces différences, a constaté qu'aucun des secrétaires des congrégations romaines ne figurait comme membre des commissions préparatoires du concile. Certes, les Cardinaux présidents de ces commissions sont pour la plupart des cardinaux de Curie, mais le travail pratique a été confié à d'autres mains, et, de plus, un très grand nombre de membres et de consulteurs viennent de l'extérieur, qui partagent sans doute plus facilement le point de vue du Saint-Père de vouloir réadapter l'Église au monde moderne, que beaucoup de ceux qui sont dans les rouages ordinaires. Il faut du reste savoir réaliser les données du problème. Un changement d'orientation dans le gouvernement supposera peut-être une modification dans les congrégations qui ont une tradition multiséculaire, et on pourrait s'exposer, en introduisant des changements importants, à créer une crise momentanée et un certain trouble. Que ne dit cependant que, tout en agissant avec prudence, il ne faille consentir à cette éventualité pour un plus grand bien ?

On cite volontiers l'organisation de l'Église catholique romaine, à partir des dicastères pontificaux, comme la meilleure organisation du monde. Sans doute, c'est d'un point de vue concret et matériel qu'on parle ainsi, mais si cela constitue pour beaucoup un argument valable, ils ne manquent pas, ceux qui souhaitent un rajeunissement de ce régime.

* * *

Venons-en maintenant aux commissions préparatoires du concile. Outre deux secrétariats nouveaux (nous ne parlons pas de la Commission des finances), et en plus de la Commission centrale qui aura à reviser tout le travail quand celui-ci sera terminé, elles sont au nombre de dix, soit en tout douze organismes spécialisés : 1. la Commission théologique ; 2. la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses ; 3. celle de la discipline du clergé et du peuple chrétien ; 4. la Commission des religieux ; 5. celle des sacrements ; 6. celle des séminaires et des études ; 7. celle des missions ; 8. celle des Églises orientales ; 9. celle pour l'apostolat des laïcs ; 10. la Commission de la liturgie; et enfin les deux secrétariats : un pour les moyens modernes

de diffusion, l'autre, appelé Secrétariat pour l'unité des chrétiens, qui est peut-être la création la plus importante. En effet, toutes les autres commissions sont plus ou moins calquées sur les appellations des congrégations romaines tandis que ce dernier secrétariat est une institution entièrement neuve, d'une autre facture, et correspond à un besoin urgent, souvent signalé au cours de ces dernières années, étant donné l'importance du mouvement œcuménique en dehors du catholicisme.

* * *

Comment fonctionnent ces commissions ? Il est difficile de donner beaucoup de détails, car le secret est imposé à tous les membres et consulteurs (les membres auront droit de vote pour la présentation des conclusions, ce que n'auront pas les consulteurs). Au nombre de 700 environ au total, ils proviennent de tous les pays et de toutes races. Afin de permettre aux évêques lors de la toute première consultation, avant même la constitution de la commission antépréparatoire, de s'exprimer en toute liberté, la plus grande discrétion leur avait été promise. Il est naturel que ceux qui ont à élaborer leurs réponses soient tenus par une loi sévère. Le Saint-Père s'en est comme excusé dans un discours ; il eût voulu que tout le monde, spécialement les non-catholiques, puissent être informes de ce qui se passe dans la préparation du concile. Mais il faut garder le secret pour le moment [1].

Ces commissions sont réparties en sous-commissions, dont les membres sont chargés, soit qu'ils résident à Rome, soit qu'ils soient ailleurs, d'étudier un certain nombres de problèmes utiles, et d'envoyer au secrétaire le résultat de leur enquête. Une première réunion a eu lieu à Rome en novembre. Les sous-

1. « Nous voulons espérer toutefois que ceux qui, sans participer à la profession intégrale de la foi catholique, désirent avec loyauté et confiance des informations sur les travaux du Concile, ne trouveront pas inopportune ou peu courtoise notre invitation à attendre que les Pères et les consulteurs qualifiés en raison de leur appartenance aux diverses commissions, aient accompli leur travail et que tout soit bien prêt et mieux disposé pour des contacts plus élevés... » *Allocution* du 14 novembre 1960. Cfr *Docum. cath.*, du 4 décembre 1960, p. 1483.

commissions furent composées alors et les choses furent mises en train. Le matériel sur lequel on travaille est un ensemble de volumes imposants, dont le premier — Actes du Saint-Père concernant le concile — est seul en vente. Les autres sont à l'usage exclusif des commissions. Ils comprenaient, en février dernier, un volume des congrégations romaines (438 p.) ; deux volumes des évêques d'Europe, hormis l'Italie (1610 p.) ; un volume des évêques italiens (948 p.) ; un volume des évêques d'Asie (668 p.) ; un autre de ceux d'Afrique (586 p.) ; un pour l'Amérique latine et l'Océanie (706 p.). Manquaient encore récemment le volume provenant des universités ou instituts catholiques, celui de l'Amérique du Nord, et un troisième pour le reste des évêques de l'Europe non italienne. Ce qui fera un minimum de 11 volumes. Or, c'est sur les matières contenues dans ces volumes que les membres et les consulteurs ont à faire les travaux qu'on leur demande. Dans beaucoup de commissions, une seconde réunion était prévue pour février. L'une ou l'autre, qui avait cherché un délai, ses travaux n'étant pas assez avancés, a subitement dû se réunir tout de même : il n'est pas impossible que ce ne soit le saint-Père qui fasse ainsi avancer les choses. En somme, la préparation du concile est active.

Mais disons-nous bien que nous n'en sommes encore qu'au stade préparatoire. Le concile n'a pas encore commencé. On entend parfois affirmer le contraire, peut-être comme par figure de style, même par des personnages très hauts placés. Il est peu probable toutefois que les évêques qui ne font pas partie des actuelles commissions, — et ils sont plus de 90 % — raisonnent de cette manière. En réalité le concile ne commencera que lorsque les Pères, c'est-à-dire tous les membres de l'épiscopat, tous ceux qui sont réellement et effectivement, par succession, membres du collège apostolique prolongé dans le collège épiscopal, seront présents aux côtés de l'évêque de Rome. Tant que cela n'est pas fait, il n'y a pas encore de concile. Sans doute, beaucoup d'éléments peuvent se préparer maintenant, qui hâteront le cours des débats, et faciliteront les assemblées. Certains craignent, nous l'avons déjà dit, que les choses ne se passent au concile comme dans un synode diocésain. Mais en ce cas, il n'y aurait pas de concile. Ou, en d'autres termes, la puis-

sance d'organisation de la machine préparatoire en arriverait à démontrer l'impuissance à faire entendre les voix qui doivent se manifester dans les assemblées du concile lui-même.

Nul doute que les Pères qui siégeront tiendront à exercer pleinement leur fonction d'évêques conciliaires et ne se laisseront pas entraîner par un mouvement de dirigisme.

* * *

Quels seront les grands problèmes du futur concile ? Un communiqué d'agence qui a pour lui d'avoir été repris par des revues bien informées, comme *La Civiltà cattolica* [1], nous a livré les treize points suivants. Ce n'est qu'un programme, et nous ne savons pas les interventions — qui peut les connaître ? — que les Pères feront au concile et qui pourront changer le cours des choses prévues. Nous livrons ici ces points en toute hypothèse :

1. Précisions dogmatiques sur la doctrine de l'Église, en se basant sur l'encyclique *Mystici corporis* de Pie XII et en vue d'un rapprochement entre les chrétiens.
2. Précisions à propos de l'autorité des évêques dans l'Église et dans leur diocèse ; extension de leurs droits en matière pastorale et liturgique.
3. Études des rapports entre l'épiscopat et les Instituts religieux, lesquels devraient être mis davantage au service de l'apostolat et du ministère pastoral.
4. Problème de la formation du clergé et son adaptation à l'époque moderne.
5. Étude des questions soulevées par le manque de vocations sacerdotales.
6. Détermination des devoirs et des droits des laïcs dans l'Église, des principes et des fondements de l'apostolat des laïcs.
7. Discussion sur la doctrine sociale de l'Église et sur les moyens à mettre en œuvre pour en assurer l'application.
8. Renouveau liturgique ; continuation de la réforme en cours (nouveau code des rubriques).

1. *La Civiltà cattolica* du 5 novembre 1960 (n. 2649) p. 312.

9. Précision des principes qui doivent régir les rapports de l'Église et de l'État et les divers modes d'application, spécialement dans les pays récemment arrivés à l'indépendance.

10. Recherche de nouvelles méthodes d'apostolat missionnaire.

11. Étude des techniques modernes de diffusion de la pensée et des moyens à mettre au service de l'évangélisation.

12. Condamnation solennelle des erreurs contemporaines : communisme, athéisme, laïcisme, naturalisme. Réformes à apporter à la vie spirituelle, intellectuelle et morale pour lutter efficacement contre ces erreurs.

13. Réforme du livre de l'Index en réduisant à quelques cas l'interdiction absolue et en substituant à la nomenclature aujourd'hui périmée une cote de valeur morale des ouvrages, comme cela se pratique actuellement pour les spectacles.

* * *

Peut-être aurons-nous l'occasion de revenir ultérieurement sur ces treize points, s'il se confirme qu'ils représentent vraiment les tendances prévues pour les débats conciliaires. Le premier d'entre eux, en tous cas, nettement unioniste, pourrait être longuement développé.

Quoiqu'il en soit, ces prévisions restent aléatoires. « Il est impossible, disait le Cardinal Lercaro, de savoir aujourd'hui ce que fera le Concile, car nous ne savons pas ce que fera le Saint-Esprit, qui est le premier grand acteur du Concile œcuménique » [1].

D. O. ROUSSEAU.

1. Cité par G. HUBER, *Vers le Concile*, Paris, 1961, p. 56-57.

La Theotokos dans les offices byzantins du temps pascal

L'un des traits frappants des offices byzantins est la dévotion à la Mère de Dieu qui y est toujours exprimée. Certes, l'année liturgique byzantine connaît de nombreuses festivités mariales, mais à côté de cela l'Église byzantine évoque ou invoque la Theotokos dans la quasi-totalité de ses festivités et dans toutes ses fonctions. Les règles du Typikon, qui régissent la structure et la composition des offices, exigent qu'au cours de ceux-ci et à des moments bien précis soient chantés chaque fois, sauf en des cas très rares, des hymnes dédiés à Marie. Et c'est un fait d'observation courante que dans les livres liturgiques byzantins, quels qu'ils soient, les catènes plus ou moins longues de pièces poétiques intercalaires appelées stichères et d'autres compositions dites tropaires se terminent presque toujours par un theotokion, et que les hirmi [1] de la 9e ode du canon ont ordinairement un contenu marial. Il en résulte dans tous ces livres une hymnographie mariale parfois très abondante, qui nous permet de parler d'une véritable présence de la Vierge dans toute la prière de l'Église byzantine.

Or, à notre connaissance du moins, ce fait jusqu'à présent n'a pas été l'objet d'une justification doctrinale de la part des liturgistes ou des théologiens [2]. Celle-ci, pourtant, dans bien des cas n'est pas facile à entrevoir.

1. L'*hirmos* est la première strophe de chaque ode du Canon, ensemble des pièces paraphrasant les neuf cantiques de l'Écriture chantées à l'Office.

2. Le P. Bulgakov fait pourtant souvent état de cette présence mariale dans la liturgie byzantine et s'en sert pour étayer certains aspects de ses vues mariologiques, ainsi que l'on peut le voir dans son article sur *La Croix de la Mère de Dieu*, paru dans *La Pensée théologique* (Paris, 1943, pp. 3 et suiv.). Il y part de l'idée que l'Esprit-Saint et l'Église ont suppléé

On peut souvent se demander, en effet, si, mentionnant Marie, la liturgie le fait pour des raisons théologiquement valables ou bien si elle ne s'y réfère que par simple piété.

La nécessité d'une réponse à cette question apparaît particulièrement pour ce qui est de la place faite à la Theotokos dans les offices byzantins des solennités pascales. A l'occasion des faits qui constituent la Pâque chrétienne, c'est à dire de la Passion et de la mort du Christ, les évangiles ne relatent, en effet, que la présence de Marie auprès de la croix de son Fils (*Jean*, 19, 25-27). Or, la liturgie byzantine évoque la Vierge Marie dans les offices de chacune des journées qui y composent la période pascale. Celle-ci, on le sait, comprend dans l'Église byzantine non seulement la semaine de la Passion (la semaine sainte) et la semaine pascale, mais également le dimanche des Rameaux et le samedi qui immédiatement le précède et qui commémore le miracle de la résurrection de Lazare [1]. On peut ajouter même que l'hymnographie mariale de ces journées dépasse notablement dans bien des cas le cadre qui lui est habituellement réservé dans les festivités qui ne sont pas entièrement mariales [2]. Il y a donc tout lieu de se demander ce qui détermine une telle place donnée à Marie dans les solennités pascales. Est-ce le fait de l'imagination pieuse, cherchant à compléter par des évocations poétiques le sobre récit de l'Écriture Sainte ? Ou bien relève-t-elle pour l'Église byzantine du mystère pascal lui-même ? Tel est le problème particulier qui fera l'objet de la présente étude.

Or, que contient cette hymnographie ? Et de quoi se compose-t-elle ? Nous sommes donc, d'abord, amenés à en présenter un tableau et d'y relever ce qu'elle affirme de la Mère de Dieu.

en liturgie au silence dont l'évangile a entouré, entre autres, la Vierge Marie. Le P. Salaville dans son étude sur *Marie dans la liturgie byzantine et gréco-slave* (recueil *Maria* d'H. du Manoir, t. I, Paris, 1949, pp. 249 et suiv.), relève aussi cette présence de Marie dans tous les cycles liturgiques byzantins et parle à propos de cette liturgie de l'année mariale, du mois marial et de la journée mariale. Mais dans cette étude il se limite aux seuls faits et ne cherche pas à leur donner un fondement théologique.

1. L'évangile, en effet, présente ce miracle comme une anticipation de la victoire du Christ sur la mort. Quant à l'entrée de Jésus à Jérusalem, la liturgie y voit une préfiguration de son second et glorieux avènement, en relation, lui aussi, avec son triomphe sur la Croix.

2. Voir infra.

I

Ainsi que nous venons de le rappeler, les festivités pascales durent, dans les Églises de rite byzantin, pendant une période de plus de deux semaines allant du samedi de Lazare au samedi de la semaine de la Résurrection. Pour ce qui est de l'hymnographie mariale, cette longue période peut se diviser en trois phases ou époques :

1) Du samedi de Lazare au Grand Jeudi,
2) Le Grand Vendredi et le Grand Samedi,
3) Le dimanche de Pâques et la semaine pascale.

L'hymnographie mariale de la première époque de la période pascale ne dépasse guère la place qui lui revient d'habitude dans les offices qui ne sont pas spécialement dédiés à Marie. On peut même dire que, dans ce début de la période pascale, ce cadre habituel se trouve parfois restreint. Ainsi, au cours de ces premières journées, nous ne trouvons plus de theotokia après les stichères et les tropaires. Les theotokia demeurent, par contre, à tous les canons de saint André de Crète qui sont chantés journellement aux complies. On les retrouve aussi au canon de Cosmas chanté aux matines du samedi de Lazare. Tous les hirmi de la 9e ode des canons demeurent mariaux, sauf pour les canons aux matines du dimanche des Rameaux et du Grand Jeudi. Cependant nous devons relever comme exceptionnellement mariaux l'hirmos de la 8e ode du canon de saint André de Crète pour les complies du dimanche des Rameaux et le dernier tropaire de la même ode de ce même canon.

Il ressort de cette énumération qu'au cours de ce début des solennités pascales l'hymnographie mariale s'est maintenue à sa place dans les offices, en dépit d'une très nette tendance du Typikon à remplacer les theotokia dans les festivités commémorant les événements de la vie terrestre de Notre Seigneur par des tropaires à contenu strictement christologique [1]. Si l'on

1. Cette tendance se manifeste au maximum le dimanche des Rameaux : la Vierge n'est pas mentionnée une seule fois aux vêpres de cette fête ; les matines ne se réfèrent à elle qu'incidemment dans l'ikos qui suit le kontakion à la 6e ode du canon.

se place maintenant au point de vue du contenu de cette hymnographie mariale du début de la période de Pâques, l'on peut constater que tantôt les pièces qui la composent adressent des prières à Marie, lui demandant d'intercéder pour les fidèles auprès de son Fils, tantôt célèbrent la Theotokos en rapport avec le mystère de l'Incarnation. Seul, le tropaire de la 8e ode du canon aux complies du dimanche des Rameaux fait état d'un sujet plus directement en liaison avec les événements qui vont être commémorés : il nous montre Marie pleurant la passion et la mort de son Fils. Ce sera l'un des grands sujets de l'hymnographie mariale de la seconde époque de la période pascale, celle qui est consacrée à la Passion et à la Croix.

Cette époque, on l'a vu, est constituée par les deux journées du Vendredi saint et du Samedi saint, appelés de préférence dans la liturgie byzantine Grand Vendredi et Grand Samedi. L'hymnographie mariale de ces deux journées se distingue à la fois par le grand nombre des pièces qui la composent, par leur diversité et la richesse de leur contenu. Elle apparaît, on peut dire d'emblée, aux matines du Grand Vendredi, dites les Saintes Souffrances, parce qu'on y lit les douze évangiles de la Passion.

On voit en premier lieu dans cet office l'hymnographie mariale habituelle, celle, notamment, qui est constituée par les theotokia. Mais elle y est notablement accrue en quantité. Les theotokia se retrouvent, en premier lieu, en conclusion de chacune des quinze antiennes spéciales qui forment la première partie de l'office et entre lesquelles sont répartis les six premiers évangiles qui trouvent en elles leur commentaire liturgique. Quant aux theotokia de ces antiennes, il est à remarquer que bon nombre d'entre eux se retrouvent également dans d'autres fonctions et dans d'autres livres (Euchologion, Horologion, etc.) ; seul le theotokion de la 15e antienne parle de la Passion du Christ et évoque la douleur ressentie à cette occasion par la Vierge, les autres theotokia restant consacrés à des thèmes concernant l'Incarnation et l'intercession de Marie pour les chrétiens. On trouve également un theotokion après les « Béatitudes » que l'on chante après le 7e évangile, avec des tropaires dont le sujet commun est le repentir du bon larron sur la croix. Ce theotokion, qui est pourtant du même style que les tropaires, ne se réfère pourtant pas direc-

tement à la Passion du Christ, mais fait état de deux thèmes mariaux que l'on pourrait qualifier d'habituels : celui du miracle de la virginité inviolée de Marie et celui de son intercession pour les fidèles. Enfin, pour terminer avec l'hymnographie mariale de cet office, signalons, outre ces theotokia [1], l'hirmos de la 9e ode du canon triode de Cosmas. Il est constitué par le célèbre hymne à la Vierge :

> Toi, qui es plus vénérable que les Chérubins
> et incomparablement plus glorieuse que les Séraphins,
> Toi, qui sans perdre ton intégrité as enfanté Dieu le Verbe,
> Toi, qui es vraiment la Theotokos, nous te glorifions.

Cet hirmos, qui proclame l'exaltation de la Theotokos au-dessus de toute créature, a débordé lui aussi le cadre de cet office de matines et bien plus largement que les theotokia des antiennes, puisque c'est lui qui vient aujourd'hui en conclusion de presque tous les offices et de toutes les fonctions de l'Église byzantine.

Mais l'office des Saintes Souffrances contient d'autre part des pièces hymnographiques aux endroits où, dans les festivités commémorant les événements de la vie du Christ, on ne rencontre ordinairement pas d'hymnographie mariale. Il en est ainsi aux laudes, où le troisième stichère évoque Marie pleurant, avec toute la nature, la mort de son Fils sur la croix et où la création, qui compatit, est représentée témoignant par des bouleversements cosmiques de la divinité du Crucifié. Il en est également ainsi des apostiches où le troisième et le quatrième stichère traitent du même thème, mettant en plus, sur les lèvres de Marie une prière dans laquelle elle demande à son Fils de bien vouloir hâter sa Résurrection. Il en est ainsi, enfin, du kontakion, chanté après la 6e ode, et de son ikos qui aussi nous dépeignent la Vierge devant la croix de son Fils. Ces deux pièces sont particulièrement intéressantes car elles représentent les deux seules strophes qui restent dans les livres liturgiques actuels d'un long poème de Romanos le Mélode consacré à la compassion de Marie [2]. Il

1. L'office des Saintes Souffrances ne comporte pas de theotokia ni au canon, ni aux tropaires, ni aux stichères des laudes et des apostiches.
2. Voir le texte intégral avec traduction italienne dans G. CAMMELLI, *Romanos il Melodo*, Florence, 1930, pp. 336-61.

s'agit là d'un dialogue touchant et dramatique entre la Mère et le Fils, où chaque strophe se termine par la même exclamation : « Mon Fils et mon Dieu, *ὁ υἱὸς καὶ ὁ Θεός μου* ! » Ce dialogue sera imité par les hymnographes postérieurs, dont certaines compositions, elles aussi, entrent dans les offices de ces journées.

Le kontakion de Romanos se répète aux heures royales et aux complies du même jour ; les stichères des laudes et des apostiches sont de nouveau chantés aux vêpres. Ni les heures ni les vêpres du Grand Vendredi n'ont, par ailleurs, d'hymnographie mariale qui leur soit exclusivement propre. Par contre, les complies, du moins dans les éditions du Triodion slave, ont un canon de neuf odes sur la douleur de la Vierge devant la mort et l'ensevelissement de son Fils. Ce canon date du Xe siècle : il est l'œuvre de Syméon Métaphraste. Il traite des événements de la descente de la croix et de la mise au tombeau, présentant, chose rare dans les canons, un récit continu des faits et évoquant avec force détails et un grand dramatisme la douleur de Marie [1]. Il est, du reste, fortement inspiré du kontakion de Romanos : sa 9e ode, en effet, contient un dialogue entre le Fils et la Mère qui rappelle le cantique précité. Tout comme chez Romanos ce dialogue se termine par une promesse donnée par le Sauveur à sa Mère de la glorifier, une fois accomplie sa résurrection. Ce motif va devenir dominant dans l'hymnographie mariale du Grand Samedi.

Aux matines de ce jour, l'hymnographie mariale est représentée d'une part par les theotokia et certains tropaires des stances et d'autre part par la 9e ode du canon. Les stances forment la partie caractéristique de cet office. Elle est constituée par un long poème représentant un thrène que les saintes femmes sont censées chanter autour du tombeau du Christ. Il est composé de tropaires répartis en trois stations ou stances (d'où son nom) et destinés à être intercalés entre les versets du psaume 118 (119) chanté ce jour-là à la place des cathismes. Chaque stance se termine par un theotokion, selon les règles habituelles de con-

1. Nous connaissons également un deuxième canon du même auteur sur le même thème. Il figurait parfois aux complies du Grand Samedi. On le trouve à cette place dans les éditions du Triodion slave d'avant Nicon, dans les vieilles éditions de Kiev et dans celles de Lvov.

clusion des suites de tropaires ou de stichères. Mais chaque stance en outre, comporte un certain nombre de tropaires spécialement dédiés à la Mère du Christ. Ainsi nous en comptons :

7	à la	première,	sur un total de	73	tropaires,	soit	1/10,
14	»	deuxième	» »	58	»	»	1/4,
10	»	troisième	» »	43	»	»	1/4.

Les tropaires mariaux des stances parlent principalement de la compassion de Marie, tandis que les theotokia reviennent au thème de son intercession pour les chrétiens auprès du Christ.

A la 9e ode du canon [1], les thèmes mariaux débordent le cadre de l'hirmos, lequel seul leur est réservé habituellement. L'hirmos, qui débute par ces paroles significatives : « Ne pleure pas sur moi, ô Mère », renouvelle la promesse du Christ à Marie de la glorifier après sa résurrection (cfr *supra*). Les tropaires, à l'exemple de Romanos, évoquent à leur tour un dialogue entre le Fils et la Mère : le Christ, avant de ressusciter, y révèle à celle dont il prit chair le sens de sa passion et de sa mort.

Tout comme pour le Grand Vendredi, les autres offices du Grand Samedi ne comportent pas d'hymnographie mariale originale et ne font que reprendre certaines pièces, déjà chantées aux matines [2]. Mais une telle hymnographie ne tardera pas de réapparaître dès le début de la troisième époque des festivités pascales : celle qui célèbre la Résurrection.

Aux matines du dimanche de Pâques les pièces hymnographiques dédiées à Marie comprennent :

1) Deux des onze mégalynaires chantés à la 9e ode du canon :

« Réjouis-toi, Vierge, réjouis-toi » et « L'Ange disait à la Toute pleine de grâce : Pure Vierge, réjouis-toi, et je te le répéterai : Réjouis-toi, car ton Fils est sorti du tombeau le troisième jour ».

1. Il s'agit du célèbre canon « Par la vague marine — *Κύματι θαλάσσης* » Ses cinq premières odes, à l'exception des hirmi, sont de Marc, évêque d'Idrée ; les hirmi sont de Cassia. La deuxième partie du canon, c'est-à-dire les 6e, 7e, 8e et 9e odes, est de Cosmas.

2. Ainsi, l'hirmos de la 9e ode est chanté à la liturgie, en conclusion du canon eucharistique dans l'usage russe, non chez les Grecs.

2) L'hirmos de la 9e ode du canon de saint Jean Damascène :

« Illumine-toi, illumine-toi, nouvelle Jérusalem, car la gloire du Seigneur s'est levée sur toi. Exulte et réjouis-toi, Sion. Et toi, pure Theotokos, sois dans l'allégresse en la résurrection de Celui qui est né de toi ! »

Dans ces hymnes, Marie est étroitement associée aux joies de la résurrection. L'hirmos et le mégalynaire « L'ange disait » seront répétés à la liturgie du dimanche de Pâques.

Les matines de cette journée ne comportent pas d'autres hymnes directement adressés à la Mère du Ressuscité. Mais il importe de signaler à ce propos que certains tropaires de cet office font des allusions indirectes à Marie en établissant un parallélisme entre certains aspects du mystère de l'Incarnation et certains faits qui ont accompagné le miracle de la résurrection du Christ. Ainsi le premier tropaire de la 6e ode du canon de saint Jean Damascène voit une analogie entre la résurrection et la naissance de l'Homme-Dieu, parce que l'une a laissé intacts les sceaux qui ont été apposés sur le sépulcre et l'autre a gardé inviolée la virginité de Marie :

« C'est en gardant les sceaux intacts, ô Christ, que tu t'es levé du tombeau toi qui, lors de ta naissance, a laissé inaltéré le sein (textuellement : les clefs) de la Vierge et tu nous a ouvert les portes du Paradis ».

Ces allusions, nous le verrons par la suite, présententent un grand intérêt dogmatique.

Aux heures pascales nous voyons apparaître un theotokion que nous ne trouvons pas dans l'office des matines. La Vierge y est saluée comme le « Tabernacle sanctifié et divin du Très-Haut » ; comme dans l'hymnographie des matines, elle y est associée à la joie de la résurrection. Mais ce theotokion ajoute aussi : « C'est par toi, Mère de Dieu, qu'a été donnée la joie à ceux qui te crient : Tu es bénie entre toutes les femmes, Maîtresse toute immaculée ». Marie, du fait de sa maternité, y est donc considérée comme cause de la joie de la résurrection.

La liturgie du dimanche de Pâques, en fait d'hymnographie

mariale propre, ne contient que l'invocation à la Theotokos qui se chante avec les versets de la 1ère antienne : l'Église y demande à la Mère de Dieu de prier pour le salut des fidèles. Cette prière à la Vierge termine l'énumération des pièces dédiées à Marie dans les offices de la première journée de Pâques. Certes, cette hymnographie est relativement peu abondante, surtout si nous la comparons sur ce point à ce que nous avons relevé dans les offices des Grands Vendredi et Samedi. Néanmoins, il faut reconnaître l'importance théologique de son témoignage : elle laisse entendre que la Theotokos, liée au mystère de l'Incarnation, l'est aussi dans sa personne même à celui de la Résurrection.

Cette hymnographie devient plus abondante au lendemain même du premier jour de Pâques. Dès les matines du lundi, en effet, viennent s'ajouter à la fin de chacune des odes du canon pascal deux theotokia de Théophane. Si certains de ces nouveaux tropaires mariaux se contentent de proclamer la joie de Marie voyant son Fils sorti du tombeau, d'autres, par contre, contiennent toute une théologie mariale. Ainsi, le 2e tropaire à la 1re ode, le 1er de la 9e ode, etc., saluent Marie comme l'une des causes de notre joie de ce jour et le 1er tropaire de la 1re ode précise même : « Tu as forcé les bornes de la mortalité, quand tu as mis au monde le Christ, la vie éternelle, qui en ce jour brille sortant du tombeau ». D'autres tropaires reprennent le parallèle entre la naissance virginale du Christ et sa résurrction des morts, associant à nouveau Marie à ce dernier mystère en tant que Mère de Dieu (5e ode, 2e tropaire, etc.).

D'autre part, au cours de la semaine de Pâques nous retrouvons aux matines et aux vêpres de chaque jour bon nombre d'hymnes qui figurent dans les offices dominicaux de l'Octoèchos. De ce fait l'hymnographie mariale se trouve quotidiennement encore accrue :

1) aux vêpres : du dogmatique de l'un des tons, où de nouveau la Vierge est chantée en relation avec le mystère de l'Incarnation ;

2) aux matines et aux vêpres : de stichères où sont reprises les idées mariologiques déjà relevées. Ainsi, aux matines du jeudi de Pâques un stichère du 1er ton plag. (5e) vient remettre de

nouveau en évidence des analogies entre le miracle de l'Incarnation et celui de la Résurrection [1].

Mentionnons enfin, pour être complet, l'office de dévotion mariale qui est chanté le vendredi de Pâques conjointement à l'office du jour. Il est dédié à Notre-Dame Source-de-Vie. Son idée paraît être la suivante : Marie, Source qui reçoit la vie et qui donne la vie, car, ainsi que le remarque le P. Salaville [2], le terme *ἡ Ζωοδόχος Πηγή* peut souvent se juxtaposer au terme *ἡ Ζωοδότης Πηγή*.

Par « Source de Vie » ou « Source Vivifiante » on désignait une église constantinopolitaine dédiée à la Vierge sous ce vocable et située à Balouki. Le très modeste sanctuaire que l'on y voit aujourd'hui a succédé à un autre, magnifique, dont la fondation remonte à Justinien [3]. Au temps de l'Empire byzantin les empereurs s'y rendaient en cortège solennel plusieurs fois par an, l'office divin s'y déroulait alors avec pompe, présidé par le patriarche. A cause des miracles de guérison qui s'y produisaient, ce sanctuaire put et sans doute peut être encore appelé le Lourdes byzantin [4]. Source de vie, qui reçoit de Dieu la Vie qui est le Christ et qui la donne ensuite aux âmes : tel est assurément le sens de l'appellation sous laquelle la Vierge était vénérée au sanctuaire de Balouki.

L'office actuel de la Theotokos, Source vivifiante, chanté avec celui du vendredi de Pâques, est relativement récent. Il a été composé par Nicéphore Calliste Xanthopoulos (vers 1335). Il est consacré au thème du sanctuaire actuel et des guérisons miraculeuses qui s'y accomplissent. En souvenir de la source miraculeuse qui jaillissait à sa proximité, aujourd'hui, après la

1. « Seigneur, quoique ton sépulcre eût été scellé par les prévaricateurs, tu es sorti du tombeau de la même façon dont tu es né de la Theotokos. Tes anges incorporels n'ont pas su comment tu t'es incarné ; les soldats qui te gardaient ne se sont pas aperçus du moment où tu ressuscitas. Car l'un et l'autre événement sont scellés pour ceux qui veulent les scruter ; mais ce sont des miracles évidents pour ceux qui dans la foi adorent le mystère ».

2. *Op. cit.*, p. 272.

3. Voir les détails historiques avec les références aux sources dans l'étude du P. SALAVILLE, *op. cit.*, pp. 272-275.

4. SALAVILLE, *op. cit.*, p. 273.

liturgie, on se rend en procession aux sources ou aux puits pour y procéder à une sanctification des eaux.

Cet office de Notre-Dame Source vivifiante, qui a été fixé au vendredi de Pâques à une époque difficile à préciser et qui, en somme, nous fait revenir au thème de l'intercession de Marie pour les fidèles, termine notre analyse de l'hommage liturgique rendu à la Theotokos par l'Église byzantine au cours de la période pascale et vient s'ajouter à une hymnographie déjà variée et dense, œuvre parfois des plus grands mélodes. Pour ce qui est des idées qui s'y expriment, l'analyse qui précède y révèle la coexistence de deux grands groupes de thèmes mariologiques. Le premier comprend ceux de ces thèmes que l'on retrouve tout au long de l'année liturgique, comme celui de la Vierge et l'incarnation du Verbe, la Vierge et son intercession pour les fidèles. Le second renferme ceux qui, tout en se retrouvant parfois ailleurs, sont néanmoins directement liés aux événements de la vie du Christ évoqués au cours de la période de Pâques: il en est ainsi de la compassion de Marie, de la promesse que son Fils sur sa croix lui fit de la glorifier et de tout ce qu'affirment de la Theotokos les offices de la semaine de la Résurrection. Les thèmes du premier groupe, ainsi qu'il est mis en évidence par la même analyse, se rencontrent dans les offices de chaque journée de la période pascale ; ceux du second groupe paraissent réservés aux solennités des Grands Vendredi et Samedi et à celles de la semaine de Pâques. Peut-on établir à quel titre les thèmes de chacun de ces deux groupes ont été reçus dans la liturgie pascale ?

II

Nous commencerons notre examen par le groupe qui comprend les thèmes dont le rapport avec les faits évoqués par la liturgie pascale est plus immédiatement apparent. Il en est ainsi, tout d'abord, du thème de la compassion de Marie. C'est le thème de tous les staurotheotokia de l'année liturgique. Dans la liturgie pascale, ainsi qu'il a été montré plus haut, il apparaît pour la première fois dans le dernier tropaire de la 8e ode du canon des complies au soir du dimanche des Rameaux, mais il prend son ampleur le

Grand Vendredi, dans l'office des Saintes Souffrances, et continue à dominer dans l'hymnographie du Grand Samedi. C'est lui, en effet, qui détermine le contenu du theotokion de la 15e antienne des Saintes Souffrances, du kontakion de Romanos et des stichères mariaux chantés aux laudes et aux apostiches au cours du même office ; c'est encore lui qui a donné son sujet au canon de Syméon Métaphraste, qui se chante aujourd'hui dans les Églises slaves aux complies du vendredi et c'est lui, enfin, qui, aux matines du samedi, apparaît encore dans tous les sept tropaires mariaux de la 1re stance, dans tous les quatorze tropaires mariaux de la seconde, dans six sur les dix tropaires mariaux de la troisième et dans la 9e ode du canon. Or, l'importance du motif de la compassion de la Vierge dans les offices consacrés à la commémoration de la passion et de la mort du Christ est d'autant plus aisée à comprendre que la présence de Marie auprès de son Fils lors des derniers instants de la vie terrestre de celui-ci nous est signalée, ainsi qu'il a été déjà noté, dans le chapitre 19, versets 35-37 de l'évangile de Saint Jean. Ce passage est lu au cours de l'office des Saintes Souffrances, car il fait partie de la leçon évangélique qui y constitue le 9e Évangile de la Passion. Il est relu le même jour avec tout le récit de la Passion selon saint Jean qui forme la longue leçon évangélique de none [1]. Il est donc normal que ce texte ait inspiré l'hymnographie du Grand Vendredi et même celle du Grand Samedi qui commémore, elle aussi, la mort du Christ sur la Croix. Les pièces liturgiques dans les solennités de ces deux journées consacrées à la Croix, ne constituent, en somme, que le commentaire développé de *Jean*, 19, 35-37. L'Église, qui au cours de ces solennités revit dans sa prière tout le drame de la Passion de son Époux, prend part, par ce commentaire, à la douleur de celle qui enfanta cet Époux dans la chair et qui y voyait la réalisation de la prophétie de Siméon contenue dans *Luc*, 2, 35 : « Et toi-même, le glaive te transpercera l'âme » [2]. Nous pouvons donc conclure ici que la

1. *Jean*, 18, 28 – 19, 37.

2. L'un des tropaires mariaux de la 2e stance fait, aux matines du Grand Samedi, une allusion à cette prophétie en ces paroles qu'il met dans la bouche de la Vierge elle-même : « Hélas ! la prophétie de Siméon est accomplie : ton glaive a transpercé mon cœur, ô Emmanuel » !

liturgie pascale, par l'hymnographie que nous venons de rappeler et qui est consacrée au thème de la compassion de Marie, fait ressortir le simple rapport historique entre ce thème et la Pâque sous son aspect de *Πάσχα σταυρώσιμον*, la Pâque de la Croix.

On peut parler d'un rapport historique semblable entre l'autre aspect de la Pâque, le *Πάσχα ἀναστάσιμον*, la Pâque de la Résurrection, et le thème de la joie de la Vierge, mis en avant dans bon nombre de pièces constituant l'hymnographie mariale du dimanche de Pâques et de toute la semaine pascale. Il est vrai qu'aucun témoignage scripturaire direct ne nous fait part de cette joie de la Mère à la nouvelle de la résurrection de son Fils. Mais, la chose en elle-même est loin d'être improbable. Le livre des Actes, d'autre part, nous montre Marie se trouvant, au lendemain de l'Ascension, au milieu des disciples du Christ qui attendaient le Saint-Esprit et se préparaient à porter aux confins de la terre la grande et joyeuse nouvelle de la résurrection de leur Maître. Aussi n'est-il pas étonnant de voir l'apparition dans l'Église d'une tradition selon laquelle la Mère du Christ aurait été la première à connaître cette nouvelle, soit par l'intermédiaire d'un ange, soit de la bouche même du Ressuscité, qui lui serait apparu dès l'instant de sa sortie du tombeau. Les deux versions ont trouvé écho dans la liturgie pascale byzantine. C'est en effet, à la première de ces versions que se réfère le mégalynaire « L'Ange disait », chanté à la 9e ode du canon pascal de saint Jean Damascène, tandis que le cantique de Romanos sur la compassion de la Vierge se base sur la seconde en mettant sur les lèvres du Christ agonisant cette promesse à sa Mère : « Aie confiance, Mère, car tu seras la première à me voir sortir du tombeau » [1]. Quoi qu'il en soit, tout comme elle revivait la Passion, l'Église, au cours de la semaine de Pâques, revit également tout ce qui touche à la Résurrection. Elle trouve tout naturel de voir la Vierge participer à la joie de la créature régénérée. Le fait de prendre part à cette joie n'est-il pas, du reste, pour Marie la contrepartie de sa douleur au moment de la Passion de son Fils ?

1. Cfr CAMMELLI, *op. cit.*, pp. 243-245. Quant à cette tradition elle-même, voir le livre de Mme SENSAREV, *Les dits sur la vie terrestre de la Mère de Dieu* (en russe), publié en 1904 par le couvent athonite de Saint-Pantéléïmon.

Nous sommes ainsi amenés au troisième thème de ce premier groupe. Il concerne la promesse que le Fils sur la croix aurait faite à sa Mère de la glorifier après sa résurrection. Comme on l'a vu plus haut, il est question d'une telle promesse dans l'hirmos de la 9e ode du canon du Grand Samedi, dans le canon de Syméon Métaphraste et dans le cantique de Romanos. Ces pièces font partie d'offices commémorant la Passion du Christ. Mais découle-t-il de là qu'entre le thème évoqué et les faits la liturgie ne ferait état que d'un rapport historique et qu'il s'agirait bien d'une promesse qui aurait été faite à Marie par le Christ de sa bouche même, comme le laisseraient supposer ces hymnes ? Pour saisir la véritable portée et le sens de ces textes il faut se rappeler que le thème de la glorification est inséparable de celui de la Croix, qu'il fait partie de la dialectique de la Croix elle-même.

Cette dialectique nous est présentée dans le grand texte paulinien de *Phil.*, 2, 5 et suiv. La Croix d'après ce texte, comprend deux aspects intimement liés et dont l'un conditionne l'autre : celui de la souffrance, de l'humiliation et du sacrifice ou, pour employer la terminologie de saint Paul lui-même, de la kénose et celui de l'exaltation dans la gloire, par laquelle Dieu répond nécessairement à toute kénose. Il est vrai que ce texte vise expressément seulement la Croix de Jésus-Christ, mais rien n'empêche d'étendre sa portée à toute croix. Lorsque Jésus ordonne à son fidèle de le suivre en portant sa Croix (*Marc*, 8, 34) il l'invite par là même à le rejoindre là où il est entré le premier, c'est-à-dire dans la gloire du Royaume, c'est-à-dire dans la réalité transfigurée par l'Esprit de Dieu. S'il en est ainsi de la croix de tout fidèle, il n'en peut être autrement de la croix de la Servante de Dieu (*Luc*, 1, 38) [1]. L'obéissance à Dieu de cette dernière ne s'est pas, certes, limitée au *fiat* qu'elle a prononcé au moment de l'annonciation : on ne pourrait douter qu'elle a été aussi l'œuvre de toute sa vie et que l'acceptation de la Passion de son Fils en a été l'une des plus éclatantes manifestations. C'est ce qui explique qu'aux yeux de l'Église Marie a été glorifiée la

1. Il n'est pas inutile de rappeler à ce propos que le passage de *Phil.*, 2, 5 et suiv., est lu à l'épître lors de la plupart des festivités mariales byzantines. Cfr notre article : *Mariologie biblique et liturgie byzantine*, dans *Irénikon*, XXVIII (1955), pp. 268-289.

première de toutes les créatures comme ayant été directement associée à la Croix de son Fils. Il est donc tout normal que les journées consacrées au souvenir de cette Croix nous rappellent son effet principal pour nous tous et, en premier lieu, pour la Mère du Christ, et que l'on y fasse état d'une promesse de gloire nécessairement liée à cette Croix. Il est vrai que les textes qui parlent de cette promesse s'en tiennent au concept général de glorification et ne précisent pas en quoi cette glorification va consister : seul l'hirmos de la 9e ode du canon de Cosmas, chanté aux matines du Grand Vendredi, nous laisse entrevoir que Marie, dans sa gloire, est exaltée au-dessus des puissances angéliques.

Mais là il faut, à notre sens, revenir au thème de la joie pascale de la Vierge et souligner que par un certain côté il se rattache également au thème de la glorification. Lorsque les chants de Pâques invitent la Vierge à prendre part à la joie de toute la créature, il ne s'agit, certes, pas pour elle (pas plus, du reste, que pour les autres) d'une simple joie humaine, mais bien d'une joie qui vient d'en haut, d'un fruit du Royaume, d'un gage sur le siècle à venir. Aussi peut-on conclure qu'entre le thème plus général de la glorification, d'une part, comme entre le thème plus particulier de la joie pascale de la Vierge, d'autre part, et les événements de la Pâque il y a un rapport théologique, d'où leur évocation par la liturgie pascale. Et comme il s'agit là de la dialectique même de la Croix, nous pouvons parler même d'un rapport logique.

Mais ne pourrait-on pas trouver dans la liturgie pascale byzantine d'autres thèmes qui se rattacheraient eux aussi à certains aspects particuliers du thème plus général de la glorification de la Mère du Christ ? Nous sommes ainsi amenés à l'examen des thèmes qui forment l'autre groupe.

III

Ce groupe, on le sait, contient les thèmes mariologiques qui, en eux-mêmes, ne sont pas caractéristiques pour l'hymnographie pascale et qui, de ce fait, se retrouvent dans tous les offices et

fonctions tout au long de l'année liturgique. Nous trouvons là, tout d'abord, le thème de l'incarnation du Verbe et de la part que Marie prit à ce mystère. Il constitue l'un des sujets principaux des theotokia aux canons du samedi de Lazare, mais il est souvent évoqué au cours de la semaine de la Passion et aussi au cours de la semaine de Pâques. Pour ce qui est des canons, du samedi de Lazare, sa place y est aisée à expliquer. Ces canons, en effet, sont presque entièrement consacrés au mystère de l'incarnation et particulièrement à celui des deux énergies s'unissant dans l'unique personne du Fils de Dieu fait homme. Il est donc tout normal que, par une association d'idées théologique, le même thème demeurât le sujet principal des theotokia de ces canons. La même association d'idées peut également expliquer sa présence dans l'hymnographie de toutes les autres solennités de la période pascale.

En effet, après le dimanche des Rameaux, l'Église revit la préparation du drame qui se traduisit par la Passion dans la chair du Fils de Dieu fait homme ; puis elle revit sa préfiguration et son anticipation dans l'institution de l'Eucharistie, puis la Passion elle-même et, enfin, la Résurrection, qui est le triomphe par la mort du Verbe incarné sur le péché et la mort elle-même. Le drame pascal et le but que Dieu réalise par ce drame supposent donc l'Incarnation et ne sont, au fond, qu'une continuation de ce mystère. Aussi n'est-il pas étonnant de trouver une évocation de ce mystère et de la part qu'y prit la Theotokos dans l'hymnographie mariale des journées commémorant les divers actes de ce qui constitue la nouvelle Pâque. C'est pour cela qu'il est question de l'Incarnation dans les hirmi de la 9e ode et les theotokia (lorsqu'ils subsistent) des canons chantés du Grand Lundi au Grand Jeudi, dans les theotokia de certaines antiennes (notamment de la 10e et de la 14e) et dans celui des Béatitudes dans l'office des Saintes Souffrances et, enfin, dans bon nombre de tropaires mariaux de Théophane qui viennent s'ajouter au canon de saint Jean Damascène dès le lundi de la semaine de Pâques. On se rappellera aussi qu'au cours de cette dernière semaine ce thème se trouve même en quelque sorte renforcé par les développements qu'il reçoit chaque jour aux vêpres dans les dogmatiques des tons de l'Octoèchos.

Avec toute cette hymnographie, à la fois nombreuse et variée, consacrée à l'Incarnation et du rôle qui lui est revenu à propos de ce mystère, la Theotokos prend finalement dans la liturgie pascale byzantine la figure du témoin qui, par sa seule présence, condamne tout docétisme et qui, de plus, garantit que c'est bien la chair qu'elle a donnée au Verbe et qu'elle a en partage avec l'humanité entière qui a été sauvée, transfigurée, déifiée par la Croix et la Résurrection de son Fils. C'est elle qui nous assure, par conséquent, que notre salut accompli par le Christ est chose réelle et objective. Et tout ce thème de l'Incarnation du Verbe et de la maternité divine de Marie, bien qu'étant très courant dans les offices byzantins, est pleinement justifié pour la liturgie pascale : on peut même affirmer que sa présence y est tout à fait nécessaire. Et l'on comprend ainsi que certains hymnes de Pâques, entre autres des tropaires de Théophane, aillent jusqu'à proclamer la Theotokos comme cause de la joie pascale : ils visent sûrement à rappeler, d'une part, que, dans l'économie divine, elle a été la collaboratrice active et libre de l'œuvre du Saint-Esprit et qu'elle se trouve, par là même, à l'origine de tous ses bienfaits ; mais rien, par ailleurs, n'empêche de voir dans cette action de grâce une affirmation que la Vierge, une fois la Rédemption accomplie, est demeurée dans l'Église pour témoigner comme vraie Theotokos que le salut d'Adam est d'ores et déjà réalité acquise [1].

Nous sommes ainsi amené à justifier la présence dans la liturgie pascale byzantine d'un thème voisin de celui de l'incarnation et de la maternité divine de Marie : c'est celui de son enfantement virginal du Fils de Dieu. L'Église enseigne, en effet que Marie est demeurée vierge après la naissance du Verbe incarné et, ainsi qu'il ressort de la revue faite plus haut des hymnes mariaux chantés par l'Église byzantine durant la période pascale, ce thème demeure l'un de ses sujets de méditation

1. C'est dans ce sens que l'on peut interpréter également le stichère dominical, que l'on entend aussi aux matines du samedi de Lazare et à celles du Grand Samedi : « Tu es toute bénie, Vierge Theotokos, car, par Celui qui prit chair de toi, l'Enfer a été enchaîné, Adam rappelé, la malédiction mise à mort, Ève délivrée, la mort tuée et nous vivifiés. C'est pourquoi nous proclamons et chantons : Béni sois-tu, Christ notre Dieu qui l'as ainsi voulu, gloire à toi ! »

au cours de cette période. Ici nous devons remarquer que la liturgie pascale byzantine, tout en associant dans son hymnographie ce thème à celui de l'Incarnation, l'y associe très fréquemment aussi à celui de la Résurrection. C'est ce que nous voyons dans le 1er tropaire de la 6e ode du canon pascal de saint Jean Damascène ainsi que dans le stichère du 1er ton plagal (5e) aux laudes du jeudi de Pâques. Ces deux hymnes tracent un parallèle entre la naissance virginale de Jésus et sa sortie du tombeau qui a gardé intacts les scellés apposés sur la pierre qui fermait l'entrée de son sépulcre. Ainsi que le proclame le second de ces hymnes, « l'un et l'autre événement sont scellés pour ceux qui veulent les scruter ». Ils le sont en effet parce que ce sont deux manifestations du Royaume de Dieu et, comme tels, ils sont transcendants au monde dans son état actuel. Cela signifie qu'ils échappent non seulement à la raison de l'homme qui cherche à les comprendre mais aussi aux lois qui régissent ce monde soumis à la corruption et à la mort. C'est là, à notre sens, qu'il faut chercher à comprendre l'analogie entre le miracle de la virginité inviolée de Marie et certains faits miraculeux qui ont accompagné la résurrection du Christ. Dans les deux cas, nous assistons à une manifestation éclatante de la gloire divine, qui transfigure et glorifie la réalité de ce monde chaque fois qu'elle s'y manifeste. Ainsi donc le miracle de la virginité inviolée de Marie apparaît comme la figure et l'anticipation de la régénération du monde dans la résurrection du Christ, une manifestation du Royaume, un signe de la vie du siècle à venir [1]. Pour ce qui est de Marie elle-même considérée par rapport à lui, la Theotokos devient donc, dans la liturgie pascale byzantine, la figure de la nature régénérée dans le Christ, des prémices de la Jérusalem nouvelle, et, par là, du nouveau peuple de Dieu, c'est-à-dire de l'Église. Nous avons donc là encore un thème dont la place est pleinement justifiée et même nécessaire dans la liturgie pascale.

1. La même idée est sans doute exprimée aux complies au soir du dimanche des Rameaux, dans le theotokion de la 1re ode du canon de saint André de Crète, qui magnifie Marie comme préfigurée par le bâton d'Aaron, miraculeusement fleuri. Le même theotokion ajoute que le sein de Marie a inauguré une génération nouvelle.

Il nous reste, enfin, à parler de l'intercession de la Vierge pour les fidèles. C'est, peut-être, le thème marial le plus fréquent dans la piété et la liturgie byzantines. Il demeure tel dans les offices byzantins des solennités pascales. Comme on l'a vu, il forme le sujet de nombreux theotokia des canons du samedi de Lazare, où il voisine avec le thème de l'incarnation du Verbe dans le sein de Marie ; on le retrouve encore dans les theotokia et les hirmi de la 9e ode des canons du Grand Lundi au Grand Jeudi. Le Grand Vendredi lui consacre six sur quinze des theotokia chantés aux antiennes à l'office des Saintes Souffrances et le Grand Samedi les theotokia des stances. Quant aux solennités de la Résurrection, nous avons noté que toute une fête de dévotion mariale, consacrée à ce thème et dédiée à Notre-Dame Source Vivifiante, s'est ajoutée à une époque difficile à déterminer à l'office du vendredi de Pâques. La liturgie pascale byzantine, par conséquent, a non seulement gardé le thème de l'intercession de la Vierge, mais lui a même donné une importance inhabituelle et cela précisément dans les offices des journées tout particulièrement placées sous le signe de la Croix, de la mort du Christ et de sa résurrection.

Si Marie est censée prier pour les fidèles c'est que, d'après l'Église, elle est devenue la Mère de tous ceux qui croient en son Fils. Or, c'est précisément à l'instant de sa mort que le Christ, comme le pense l'Église, a proclamé cette maternité spirituelle de la Vierge. C'est dans ce sens, en effet, qu'elle interprète traditionnellement le texte de *Jean*, 19, 26-17, auquel nous avons eu déjà l'occasion de nous reporter et qui contient, comme on le sait, l'ultime disposition de Jésus concernant sa Mère. Et il faut bien reconnaître avec l'Église que le contexte scripturaire [1] dans lequel l'évangile de saint Jean place les derniers instants de la vie terrestre de Jésus et le souci de son auteur de scruter à la lumière de l'Esprit le sens caché des faits et des paroles rendent difficile l'acception des mots « Voici ton fils » et « Voici ta Mère » prononcés par le Christ du haut de sa croix dans le sens d'une simple manifestation de sa piété filiale : bien au contraire, tout porte à y voir la proclamation d'un mystère divin relatif à Marie. Aussi peut-on soutenir déjà que c'est à cause du moment choisi

1. Cfr en particulier les versets 24, 28, 36 et suiv. de ce chap. 19.

par Jésus pour proclamer la maternité spirituelle de la Vierge que l'Église byzantine a cru devoir introduire dans sa liturgie pascale et, en particulier, dans celle du Grand Vendredi, l'abondante hymnographie que nous avons détaillée plus haut, relative au thème de l'intercession de Marie. Mais n'y a-t-il entre la proclamation de ce mystère et la Pâque qu'un lien simplement historique? Pourquoi le Christ a-t-il choisi l'instant de sa mort pour proclamer la maternité spirituelle de la Theotokos ?

Il nous faut ici revenir au récit de *Jean*, 19, 25 et suiv. et au rapport certain qui existe entre ce passage et celui du chap. 2 du même évangéliste relatant le miracle de Cana en Galilée [1]. On se rappelle qu'à Cana Jésus a semblé, tout d'abord, ne pas devoir accomplir le miracle que lui demandait sa Mère car son heure, a-t-il dit, n'était pas encore venue (*Jean*, 2, 4). Or, nous le savons d'après le même évangile, cette heure de Jésus est celle de sa glorification et aussi l'heure de sa mort [2]. Par sa réponse à Cana, Jésus laisse entendre que cette heure est entièrement entre les mains du Père et que de ce fait elle ne peut pas être avancée. Mais il fait néanmoins un miracle qui en est une annonce symbolique et qui préfigure, par conséquent, les réalités nouvelles que cette heure doit faire entrer dans le monde et par lesquelles se manifeste le Royaume de Dieu. Parmi ces réalités figure un pouvoir nouveau pour la Mère du Christ dans ce Royaume. Jésus le montre clairement aussi bien en accomplissant un miracle demandé par sa Mère que par les paroles : *Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι ; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου*, par lesquelles, tout d'abord, il signifiait ne pas avoir à intervenir. C'est ce pouvoir qui est présenté par *Jean*, 19, 26-27, comme la maternité spirituelle de Marie à l'égard de tous les croyants, tandis que *Jean*, 2, 1-12, souligne qu'il se traduit essentiellement par son intercession pour eux auprès de son Fils.

Mais si l'Écriture elle-même lie ainsi la proclamation de la

1. L'ikos du kontakion de Romanos le Mélode, chanté le Grand Vendredi à l'office des Saintes Souffrances, semble lui aussi faire un rapprochement entre l'événement à Cana et le moment de la mort du Christ et souligner que ces deux événements ont été, dans le plan divin, marqués à dessein par la présence de la Mère de Dieu.

2. On peut en suivre la venue progressive tout au long du récit de cet évangile : cfr 7, 30 ; 8, 20 ; 12, 25-27 ; 13, 1 ; 17, 1.

maternité spirituelle de Marie à l'heure de la mort du Christ, c'est que cette heure est aussi l'heure de la naissance de l'Église. L'Église est le peuple élu du Nouveau Testament, le Nouvel Israël, mais en étant tout cela elle est bien plus qu'un peuple de Dieu : elle est, en effet, la famille même de Dieu. En mourant pour les hommes, Jésus les a rendus enfants par la grâce de son Père. Il les a faits également ses frères (*Jean*, 20, 17) et, comme le dit l'Écriture elle-même (*Hébr*. 2, 14), il ne rougit pas de les nommer ainsi. Il est donc tout normal que, dans cette même perspective et bien que d'une autre façon il les a également proclamés enfants de sa Mère. Mais, pour ce qui est de Marie elle-même, il y a lieu ici d'interpréter les faits à la lumière de ce que nous avons appelé plus haut la dialectique de la Croix. A tout sacrifice, comme l'affirme *Phil*., 2, 5 et suiv., Dieu répond, nous l'avons vu, par une glorification. L'heure de la mort de Jésus sur la Croix est l'heure de sa glorification, ainsi que nous la présente le quatrième évangile. Mais c'est aussi le moment du sacrifice suprême pour la Vierge, donc, également, l'heure de sa glorification à elle. Or, l'un des aspects de la gloire, à laquelle la Croix ouvre l'accès, consiste dans la restitution merveilleuse *au centuple* de ce qui lui a été donné en sacrifice. Marie lui a donné son Fils parce que le Royaume de Dieu suscite d'autres rapports, qui priment ceux qui sont déterminés par la parenté issue de la chair [1]. Mais la loi de ce Royaume exige également que Marie voie aussi l'accomplissement de la promesse exprimée en ces termes : « En vérité je vous le dis, (...) quiconque aura quitté maison, frères, sœurs, père, mère, enfants (...) à cause de mon nom, recevra le centuple et aura en partage la vie éternelle » (*Mat*., 19, 29). C'est pour cela que Jésus amène à sa Mère par sa Croix glorieuse ceux-là mêmes pour le salut desquels sa Mère a consenti à le donner en sacrifice se soumettant par là, elle aussi, à la volonté de Dieu. L'Église a certainement compris ainsi ce mystère et l'a marqué dans sa liturgie pascale par une véritable accumulation d'hymnes de toute sorte, et même par l'insertion d'offices complets, relevant tous de ce thème de l'intercession de Marie et de sa maternité spirituelle.

1. Cfr *Marc*, 3, 35 et parallèles : « Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, ma sœur et ma mère ».

Ajoutons que la liturgie pascale byzantine ne se borne pas à évoquer ce thème par des formules de caractère général, par lesquelles elle demande à Marie de prier son Fils pour les péchés des hommes. Elle s'efforce aussi de mettre en évidence certains aspects de cette vérité mariologique. Ainsi, le theotokion de la 5e ode du canon de Cosmas, chanté aux matines du Samedi de Lazare insite sur le fait que tous les fidèles appartiennent désormais à la Mère de leur Sauveur [1]. Les theotokia des stances du Grand Samedi, eux, demandent l'intercession de la Vierge pour l'Église entière et, particulièrement, pour l'Église priante [2].

Ainsi finalement, nous voyons la Theotokos étroitement unie à la vie de l'Église. La liturgie met par là en évidence que la maternité spirituelle de Marie constitue bien un aspect ecclésial important de la glorification de la Mère de Dieu. Elle rappelle ainsi que Marie, bien que glorifiée dans le Royaume des cieux, demeure jusqu'à la fin des temps tournée vers l'Église militante et que ces prières sont dans la vie de celle-ci un important facteur. C'est ce que dit aussi la liturgie de la fête de la Dormition de Marie, dont le tropaire chante la Vierge comme celle qui, dans l'enfantement, a gardé sa virginité et qui, prise au ciel, n'a pas abandonné le monde. La liturgie pascale, elle, précise que cette vérité, enseignée par l'Église sur Marie, relève, elle aussi, du paradoxe de la Croix. Pourtant, elle ne dit rien de la résurrection de Marie elle-même et de son assomption : c'est l'objet de la fête de la Dormition et, particulièrement d'une cérémonie locale hiérosolymitaine, dite office de l'Ensevelissement de la Mère de Dieu et célébrée aux alentours du 15 août [3]. Quant au thème de

1. « Possédant une assurance de Mère devant ton Fils, ô Vierge toute pure, ne nous refuse pas, nous t'en prions, tes soins de Mère (*συγγενοῦς προνοίας τῆς ἡμῶν μὴ παρίδῃς δεόμεθα*) ».

2. « Toi, qui as enfanté la Vie, Vierge tout immaculée et pure, fais cesser les scandales dans l'Église et accorde la paix, car tu es bonne ». (Theotokion de la 2e stance).

« Vierge, rends tes serviteurs dignes de voir la résurrection de ton Fils ». (Theotokion de la 3e stance).

3. Voir sur cet office l'article déjà cité du P. Salaville. L'office en question a été repris avec des variantes dans certains grands monastères de Russie. Sa version russe a été publiée par le P. Vĕglais à Riga en 1944 et par le patriarcat de Moscou en 1950.

l'intercession de Marie qui, théologiquement présuppose celui de son assomption, sa place dans la liturgie pascale, comme celle des autres thèmes mariaux qu'elle évoque, est entièrement justifiée. Il y vient rappeler que la croix personnelle de Marie se confond avec celle de son Fils et que c'est cela qui incite l'Église à croire que là où est le Fils est aussi la Mère. Et l'Église achève ainsi de prouver que tout ce que sa tradition dit de la Theotokos se fonde sur la Pâque du Christ et que toute sa doctrine mariale n'est, en somme, que la prise en considération des réalités que cette Pâque a fait poindre pour l'humanité nouvelle tout entière.

* * *

L'étude que nous venons de présenter ne vise qu'à la seule justification théologique de la place que tient la Mère de Dieu dans les offices byzantins de la période pascale. Bien des points y seraient à compléter par des témoignages textuels touchant, en particulier, les raisons historiques précises au sujet de l'introduction de tel ou tel hymne marial dans ces offices. Malheureusement ces témoignages font défaut dans la plupart des cas et ces raisons sont loin d'être toutes établies [1]. Aussi sommes-nous tout à fait prêt à reconnaître le caractère provisoire de ce que nous avons avancé. Deux points demeurent néanmoins, certains : il s'agit en premier lieu de la nécessité d'une synthèse théologique comme dernier but de toute analyse historique ou critique dans le domaine de la liturgie ; il s'agit en second lieu du caractère symbolique du témoignage liturgique qui peut s'exprimer non seulement par ce qu'il affirme explicitement mais aussi par le contexte dans lequel il place tel ou tel thème. Pour revenir au sujet du présent article, nous savons qu'en 431 le concile d'Éphèse a proclamé que Marie a été vraiment la Theotokos, la Mère de Dieu, en donnant naissance par la chair au Fils de Dieu fait homme, et que les controverses christologiques ont surgi et se sont prolongées bien au-delà du concile de Chalcédoine. Tout cela, on le sait, aussi, a donné un essor vigoureux à l'orthodoxie

1. Voir là-dessus le livre d'Ivan KARABINOV, *Postnaja Triodj*, Saint-Pétersbourg, 1910.

christologique byzantine. Mais tout cela n'a pas pu ne pas entraîner un développement correspondant des vues mariologiques. Mariologie et christologie y sont restées unies, comme dans le dogme d'Éphèse lui-même. Comme telles, elles ont été repensées et revécues dans la liturgie pascale. Ce fut même pour cette orthodoxie mariologique son expression majeure ; celle-ci fut, certes, une expression symbolique, mais elle demeure toujours sa principale formulation.

P. Alexis KNIAZEFF,
Professeur à l'Institut Saint-Serge.

Chronique religieuse[1].

Église catholique. — Le temps n'est pas bien éloigné où il n'était point facile de rassembler quelques données prouvant que le souci de l'unité chrétienne existe réellement parmi le peuple catholique. Lorsque l'on trouvait par hasard quelques

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa Cadd. 35/1, Haliç-Fener, Istanbul) ; *An* = *Anaplasis* (Leocharous, 17, Athènes 1) ; *CEN* = *Church of England Newspaper and the Record* (36-38, Whitefriars Street, Fleet Street, Londres, E. C. 4) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *DC* = *Documentation catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Odos Philotheis, 19, Athènes) ; *ECQ* = *The Eastern Churches Quarterly* (Benedictine Priory, 29, Bramley Road, Londres, N. 14) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Lutherisches Verlagshaus Herbert Renner, Berlin-Grunewald, Koenigsallee, 40) ; *En* = *Enoria* (Akadimias, 64, Athènes K-E) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *GP* = *Grigorios ho Palamas* (Hiera Mitropolis, Thessalonique) ; *HK* = *Herder-Korrespondenz* (Hermann-Herder-Strasse, 4, Fribourg-en-Br.) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd. Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes) ; *KEO* = *Kiryx Ekklisias Orthodoxon* (Dramas 92, Sepolia, Athènes) ; *KK* = *Kaini Ktisis* (Souliou 3, Athènes) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee 2, Wisc., USA) ; *M* = *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale* (26, rue Péclet, Paris 15e) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (10 East 79th Str., New York 21, N. Y., USA) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *OS* = *Orthodoxos Skepsis* (Flessa 6, Athènes K) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte, RAU) ; *PhO* = *Hi Phoni tis Orthodoxias* (Kanningos 32, Athènes); *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, B. P. 79, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *RM* = *Russkaja Myslj*, La Pensée russe (91, rue du Faubourg Saint-Denis, Paris 10e) ; *S* = *Ho Sotir* (Hippokratous 13, Athènes 1) ; *SŒPI* = *Service Œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (14, Howick Place, Londres, S. W. 1) ; *VUC* = *Vers l'Unité chrétienne* (25, Bd. d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine) ; *Z* = *Zoï* (Hippokratous 189, Athènes 7); *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, G-48).

paroles d'un évêque témoignant de la compréhension et du respect envers les « frères séparés », on les recueillait avidement comme un gros butin, en vérifiant bien si les agences de presse ne s'étaient pas trompées. Aujourd'hui, « les vannes sont ouvertes »[1]. La dernière Semaine de Prière pour l'Unité l'a montré une fois de plus. En dépit des subtilités scolastiques de quelques tempéraments timorés, l'esprit de réconciliation qui animait un cardinal Mercier de Malines, un Mgr Besson de Fribourg, Lausanne et Genève, un abbé Couturier de Lyon, fait son chemin et se propage[2]. C'est une joie de le pouvoir constater. L'année 1960 a été d'ailleurs particulièrement riche en événements qui ont fait avancer la grande cause de l'Union. Parmi les organismes institués pour la préparation du concile, le Secrétariat pour l'Unité a surtout attiré l'attention générale du monde chrétien. Chez les dirigeants de l'œcuménisme non catholique, il a été accueilli comme un premier signe palpable de la volonté de l'Église catholique d'entrer en dialogue avec les chrétiens séparés d'elle. L'archevêque de Cantorbéry, le Dr. Fisher, ne l'a pas caché. C'est grâce à ce nouvel état des choses, qu'il a pu et voulu rendre visite au Pape Jean XXIII, visite qui fut certainement la surprise œcuménique par excellence de l'année écoulée. Nous aurons à y revenir.

Une question souvent soulevée actuellement est celle de la PARTICIPATION DES LAÏCS au futur concile. La prise de conscience du laïcat, de ses tâches et de ses responsabilités dans l'Église est un « fait majeur et irréversible de l'histoire contemporaine de l'Église »[3]. L'apostolat des laïcs sera au concile, comme on l'a annoncé dernièrement, un des points les plus importants

1. Ces paroles sont de dom Lambert Beauduin, lorsque, peu avant son décès, il nous parla des grands espoirs que lui inspirait la nouvelle situation créée par le courage magnifique du pape Jean XXIII.

2. On sait que le Saint-Père a pris récemment l'initiative de remplacer les expressions « retour » ou « soumission » par celle de « réconciliation ». Il ne s'agit pas seulement ici d'un changement de mot : le terme « réconciliation » implique surtout, de part et d'autre, un *changement d'attitude*.

3. Cfr P. A. Wenger, *Le rôle des laïcs ; l'unité des chrétiens*, dans *La Croix*, 22 déc., p. 8. Ce qui nous frappe cependant dans ces considérations, comme du reste dans tant d'autres écrits sur le « laïcat », c'est la dichotomie fortement marquée qu'on y exprime entre Église enseignante et

soumis à l'étude ; un grand nombre d'évêques ont en effet insisté sur un examen poussé de ce thème. Pour le moment, les diverses commissions ne comptent que des évêques et des théologiens, à l'exception du professeur Francesco VITO, recteur de l'Université du Sacré-Cœur à Milan, qui est consulteur de la commission des études et des séminaires. D'autres laïcs font partie de la commission administrative [1].

Au cours d'une réunion de journalistes, le 23 janvier, le cardinal KÕNIG, archevêque de Vienne, parlant du concile, a dit que la collaboration des laïcs serait souhaitable. Il a tout d'abord relevé que si, dans certains milieux catholiques, l'intérêt pour le concile semblait avoir diminué, par contre les chrétiens non catholiques semblent s'y intéresser davantage. En effet, de grands problèmes sont en jeu. Le cardinal KÕNIG nota qu'il ne s'agira pas tant d'une question de prestige, de l'affirmation

Église enseignée, par quoi on esquive l'un des problèmes œcuméniques les plus fondamentaux. L'Église, dans ces énoncés, apparaît comme une grande école, avec des professeurs et des élèves. Maintenant que le « contact » manque, on semble chercher des « assistants » intermédiaires qui aideraient les enseignants à adapter leurs matières au niveau de leur auditoire. « La pastorale doit tenir compte de l'expérience des fidèles », dit-on ici. S'agit-il de l'expérience de leur foi, de la vie profonde en eux des choses de la Révélation, de leur « lumière » spécifiquement chrétienne, en tant que « nation sainte, peuple acquis, afin d'annoncer les hauts faits de Celui qui les a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (*I Pierre*, 2, 9) ? On ne le voit pas trop. Ils auront plutôt un rôle d'informateurs. Ils devront éclairer le clergé sur la mentalité des gens, afin que l'enseignement soit plus efficace : « Les laïcs ont, en effet, une expérience plus grande que les clercs des bienfaits ou des méfaits du cinéma, de la télévision », etc. Si nous faisons abstraction du fait que de nombreux clercs ont dans ces domaines comme dans d'autres souvent plus d'expérience qu'il n'en faut, il reste que cette conception pragmatique, basée sur une notion assez extérieure de l'efficience, est insuffisante pour rendre justice au vrai « rôle actif » des chrétiens laïcs et pour le remettre en honneur dans l'Église, et même dans un concile. — Mgr Achille GLORIEUX, dans *Apostolat des laïcs*, nº 2, 1960, p. 9-13 (cfr *La Civiltà Cattolica*, 17 déc., p. 637), dit qu'à Rome des théologiens et historiens étudient la question de la participation des laïcs à un concile. L'histoire des conciles, sauf pour ce qui concerne celui du Vatican I, ne fait pas d'obstacles à une telle participation. A présent il n'y a que l'obstacle du Droit canon actuel.

1. On n'en trouve pas encore dans la Commission de l'Apostolat des laïcs.

de l'importance et de la valeur universelle de l'Église [1], que de prouver qu'il y a, soit dans l'ensemble de la chrétienté, soit dans l'Église catholique, des forces en sommeil, alors qu'elles seraient à même de surmonter les oppositions raciales, nationales et politiques.

Interrogé sur les RÉSULTATS que l'on peut attendre du concile, le cardinal König prévoit : 1) la REVALORISATION DE LA FONCTION ÉPISCOPALE, vœu universellement exprimé. En conséquence, les conferences épiscopales nationales auront une importance plus grande que jusqu'à présent. On insistera sur l'application du principe de subsidiarité dans l'Église, donc diminution de la centralisation ; 2) il en découlera tout naturellement une plus grande libéralité dans la LITURGIE et la LANGUE ; 3) une RÉFORME du droit ecclésiastique, de l'Index et de la pratique pénitentielle ; 4) une intensification de la pratique pastorale par une RÉPARTITION à une échelle plus vaste des membres du clergé ; 5) une élaboration beaucoup plus complète du statut des laïcs [2].

L'épiscopat néerlandais a fait publier une BROCHURE d'une trentaine de pages expliquant la nature, la signification et le but du futur concile. Le texte rappelle le côté humain d'une telle assemblée et la necessité que cela implique de ne pas en attendre des miracles. Dans la lettre pastorale qui annonçait cette publication, les évêques ont déclaré que les catholiques ont le devoir de faire de l'Église un lieu vivant où nos frères séparés pourront trouver l'épanouissement de tout ce qu'ils possèdent dans leur propre spiritualite, tandis que celle-ci, ajoutent-ils, pourra à son tour stimuler la nôtre.

Dans une interview télévisée le dimanche 22 janvier, le cardinal BEA, président du Secrétariat pour l'Unité, a donné à la question qui lui était posée sur les principaux obstacles à l'unité du côté des Églises orthodoxes, la réponse suivante :

Quant aux Églises orthodoxes, l'obstacle le plus fort est un obstacle d'ordre doctrinal, qui nous divise principalement en regard du

1. Nous avons signalé dans la dernière Chronique l'appréhension de certains milieux catholiques devant l'éventualité d'un concile « spectaculaire ».
2. *CIP-Ultramare*, févr. 1961.

dogme de la primauté du Saint-Père et celui de l'infaillibilité du Souverain Pontife. Ce sont aussi les dogmes définis après la séparation définitive de l'Église orthodoxe de Rome (1054). Il y a un autre problème connexe à la question de la primauté, et c'est le problème des tâches propres aux évêques en tant que tels. En effet, tant la fonction épiscopale que les tâches propres et spécifiques de cette fonction sont certainement voulues par le divin Fondateur de l'Église. Or, ces tâches ont été comprises et sont menées de façon différente au cours des deux millénaires de l'Église, en Orient et en Occident. En Orient, les évêques avec les assemblées régionales appelées synodes, avaient et ont des fonctions très étendues. On comprend alors facilement que l'Orient tienne à conserver ce qui pourrait s'appeler en quelque sorte « autonomie locale ». On peut ajouter aussi les obstacles d'ordre historique et pratique : la diversité de mentalité entre l'Orient et l'Occident, les ressentiments encore vivaces, nés de déplorables événements historiques tels que la quatrième croisade et la création de l'empire latin de Constantinople au XIIIe siècle [1].

Que pour ce dernier point il ne s'agisse pas seulement de souvenirs désagréables, mais encore de réalités actuelles, le R. P. Wilhelm de Vries, S. J., le montre bien dans un article paru dans *Orientierung*, 31 janv., sur la situation des chrétiens en Terre Sainte. L'auteur, peu suspect d'exagération, expose l'importance du patriarcat latin en face du patriarcat grec-catholique autochtone ainsi que la grande disproportion de moyens et de personnel entre l'Église grecque-melkite et les Latins [2]. Heureusement, nombreux sont déjà ceux qui comprennent ce que cette situation a d'anormal et qui, bien que d'origine latine, se mettent à la disposition de l'archevêque grec-catholique de Galilée, Mgr Georges Hakim. Il est cependant évident qu'il s'agit ici avant tout d'une question de structure juridique, où il ne faudrait pas employer deux mesures différentes pour l'Occident et pour l'Orient. Une répartition plus équitable, comme on le propose ici, de l'aide matérielle apportée par le monde catholique entier, serait d'un grand appui pour les intéressés. Mais s'il n'y a que cela, la situation générale

1. *La Croix*, 24 janv.
2. Voir aussi le *Message de Galilée*, Noël 1960, p. 13.

ne changera pas sensiblement et les perspectives de l'avenir, du point de vue œcuménique, resteront absolument bouchées.

U. R. S. S. — *ŽMP*, nº 9, annonce la création d'une COMMISSION POUR LES RELATIONS INTERCHRÉTIENNES DE L'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE, présidée par le métropolite PITIRIM de Léningrad et Ladoga, depuis lors métropolite de Kruticy et Kolomna. Les membres en sont : Mgr NICODÈME de PODOLJSK (depuis lors de Jaroslavlj et Rostov), le nouveau chef du Bureau des relations extérieures du Patriarcat, Mgr PIMEN de Dmitrov, administrateur du Patriarcat, Mgr JEAN, exarque pour l'Europe centrale (résidence à Berlin-Karlhorst), Mgr SERGE, évêque de Belgorod-Dnestrovskij, l'archiprêtre K. I. RUŽICKIJ, recteur de l'Académie théologique à Moscou, et le professeur N. D. USPENSKIJ, de l'Académie théologique à Léningrad (p. 5).

ŽMP, nº 10, annonce des changements dans la direction et la rédaction de la revue. Le patriarche ALEXIS a nommé à la tête du comité de rédaction Mgr NICODÈME de Podoljsk. Le rédacteur responsable est M. A. F. ŠIŠKIN, professeur à l'Académie théologique de Léningrad, qui, dans *ŽMP*, nº 11, publie un article *Le Vatican et sa «lutte pour la paix et l'amitié des peuples»*, article péniblement agressif et injuste. Il faut, hélas ! dire la même chose de certains passages du rapport du métropolite PITIRIM, lu à la IIIe Conférence chrétienne pour la paix à Prague (sept. 1960) et publié dans le nº 9 de la revue (p. 28). On se souviendra que le métropolite NICOLAS, maintenant écarté et remplacé par Mgr Pitirim, avait, il y a quelques années, émis à plusieurs reprises des accusations semblables, mais que, interrogé à leur propos lors d'un voyage à l'étranger, il avait demandé à ses interlocuteurs de ne plus y penser [1]. Et de fait, on n'a plus entendu de sa bouche de telles invectives. Espérons qu'il sera suivi en cela par les porte-parole actuels du Patriarcat russe. Ces attaques, injustifiables en soi,

1. Le métropolite expliqua à l'époque qu'il avait parlé ainsi « dans une période de grande tension et de malentendus ». « Je préfère maintenant, disait-il, ne plus me souvenir de ces choses désagréables, si elles ont été prononcées. » Cfr *Chronique* 1956, p. 288.

sont pour beaucoup dans l'attitude distante des catholiques lors du récent voyage du patriarche Alexis en Proche-Orient, fait qui, de ce point de vue encore, est bien regrettable [1].

Que l'Église orthodoxe russe en U. R. S. S. vive actuellement de nouveau une période fort DIFFICILE, nous l'avons déjà signalé en d'autres occasions, de même que le fait que le Patriarcat russe n'entend plus se cantonner dans une attitude passive, voire conformiste. *M*, janv.-juillet, 1960, donne en traduction française le courageux DISCOURS que le patriarche Alexis a prononcé en février 1960 à la conférence publique pour le désarmement tenue au Kremlin de Moscou. L'auditoire, peu habitué à entendre parler du passé comme le Patriarche le fit, accueillit son intervention par un tollé d'indignation. Citons-en le début :

« Par ma bouche, c'est l'Église orthodoxe russe qui vous parle, l'Église qui réunit des millions de chrétiens orthodoxes, citoyens de notre État. Recevez son salut et ses bons souhaits.

Comme en témoigne l'histoire, c'est cette même Église qui, à l'aube de l'État russe, contribuait à l'établissement de l'ordre civil en Russie, affermissait par l'édification chrétienne les bases juridiques de la famille, affirmait les droits civiques de la femme, condamnait l'usure et l'esclavage, éduquait les hommes dans le sentiment de la responsabilité et du devoir et qui, par sa législation, comblait maintes fois les lacunes des lois civiles.

C'est cette même Église qui créa des monuments remarquables, enrichissant la culture russe, objets d'orgueil national de notre peuple encore de nos jours.

C'est cette même Église qui, à l'époque du morcellement féodal de la terre russe, contribua à l'unification de la Russie en défendant l'importance de Moscou comme seul centre ecclésiastique et civil.

C'est cette même Église qui affermissait à ces moments l'esprit du peuple par la foi en sa future libération, le soutenait dans le sentiment de dignité nationale et de vigueur morale.

1. La presse catholique (pour ne parler que d'elle) ne nous a pas beaucoup édifié, soupçonnant et suggérant, au sujet de ce voyage, toutes sortes de complots et de ruses. Nous ne voyons pas à quel bien cela peut servir. Les considérations pondérées que *Herder-Korrespondenz*, févr., p. 218, consacre à la tournée patriarcale, constituent une bienfaisante exception.

C'est elle qui soutenait l'État russe dans sa lutte contre les agresseurs étrangers, tant au cours de la « période trouble » que pendant la guerre nationale de 1812. Et elle resta avec le peuple pendant cette dernière guerre mondiale, contribuant par tous les moyens à la victoire et à la conquête de la paix.

En un mot, c'est cette même Église orthodoxe russe qui, au long des siècles, servit avant tout la formation morale de notre peuple et, dans le passé, aussi son organisation civique... »

Le patriarche rappelle ensuite que cette Église n'a cessé de lutter pour la paix depuis la seconde guerre mondiale. L'appel lancé par le gouvernement à tous les peuples de la terre à « reforger les glaives en charrues et les lances en faucilles » réjouit particulièrement les chrétiens, car ces paroles sont de l'antique prophète Isaïe que les chrétiens appellent l'évangéliste de l'Ancien Testament, parce qu'il avait annoncé la naissance du Sauveur du monde. Ainsi la Bible, ce recueil de livres sacrés de l'Église chrétienne, se trouve être la source de l'idée de paix universelle. La finale de ce discours est aussi audacieuse que son début :

« Il est vrai que, malgré tout cela, l'Église du Christ, dont le but est le bien des hommes, souffre des attaques et des reproches de la part de ces mêmes hommes. Néanmoins elle remplit son devoir, appelant les hommes à la paix et à l'amour. Il y a d'ailleurs, dans cette situation de l'Église, beaucoup de choses consolantes pour ses enfants ; quelle importance, en effet, peuvent donc avoir tous les efforts de la raison humaine contre le christianisme, alors que son histoire de deux millénaires parle par elle-même, alors que le Sauveur lui-même avait prévu toutes les attaques contre le christianisme et promis que l'Église serait inébranlable, en disant que les portes de l'enfer ne prévaudraient pas contre elle.

Nous, chrétiens, nous savons comment nous devons vivre pour servir les hommes, et notre amour envers ces hommes ne peut diminuer en aucune circonstance. C'est pourquoi tous les hommes de bonne volonté, sans distinction de croyance ou de convictions, peuvent être certains de voir dans l'Église orthodoxe russe le plus fidèle des alliés dans la lutte pour un désarmement général et total, ainsi que dans toutes les entreprises patriotiques de notre pays.

En se fondant sur son expérience vieille de plusieurs siècles, notre Église peut dire : si nous apportons dans la vie du monde des

pensées saines, des sentiments purs, des aspirations justes et des actions bonnes, nous aurons fait tout ce qui est nécessaire pour l'affermissement de la paix parmi les hommes et les peuples. »

De tels actes ne pouvaient pas rester sans conséquences. Plus de 500 églises ont été fermées au culte durant l'année 1960, par différentes mesures administratives ou en représailles d'« actions illégales » de la part des prêtres, en particulier pour « propagande religieuse » auprès de la jeunesse. Entraîner un jeune homme au sacerdoce est un acte de propagande, pouvant même être passible de un à trois ans de prison. Mais un ARTICLE de la *Pravda*, 8 janv., donne à croire que, parmi les croyants, couve la révolte contre toutes ces vexations. Cet *Appel à la raison* recommande le tact dans la lutte contre la religion. Des termes tels que « rencontres de gangsters » ou bien encore « nids de guêpes » visant les réunions religieuses, sont à éviter. On condamne comme propagande à courte vue les textes sur la prétendue immoralité d'une partie du clergé lus récemment dans certaines publications soviétiques. La propagande anti-religieuse doit avoir un caractère éducatif et non offensant si l'on veut qu'elle soit efficace [1].

Dans le *Vestnik* (de l'Action chrétienne des Étudiants russes) III-IV, 1960, N. A. STRUVE, *La situation actuelle du sectarisme en Russie soviétique*, p. 25-34.

Dans *Prologue*, nº 1-2, 1960, Dr. Ivan HRYNIOCH, *The Destruction of the Ukrainian Catholic Church in the Soviet Union*, p. 5-51.

Dans *The Church Quarterly Review*, juil.-sept. 1960, Rev. Francis HOUSE, *The Patriarchate of Moscow and the World Council of Churches*, pp. 328-340.

Dans *La Croix* du 7 au 11 février, le P. A. WENGER donne en cinq articles un exposé très circonstancié de l'état actuel de l'Église orthodoxe russe en U. R. S. S.

1. Le 12/25 févr. 1960, jour onomastique du patriarche ALEXIS, celui qui à cette époque fut encore le métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna avait fait allusion, dans une allocution de circonstance, aux tribulations de l'Église orthodoxe russe. Le Patriarche, en y répondant, disait alors : « Vous l'avez bien dit, c'est un grand fardeau que de se trouver de nos jours à la tête de l'Église orthodoxe russe. Mais je trouve un complément à mes forces spirituelles dans les prières adressées aux saints de Dieu



L'archevêque FLAVIAN, depuis 1953 chef des vieux-croyants (dissidence de l'Église orthodoxe russe depuis 1666), est décédé fin décembre à Moscou, à l'âge de 82 ans. En janvier, l'évêque des vieux-croyants de Kišinev et Odessa, Mgr JOSEPH (Morjakov), âgé de 75 ans, a été élu pour succéder au défunt.

Allemagne. — Le Synode de l'Église évangélique d'Allemagne, réuni à Berlin-Ouest, à la mi-février, a ÉLU au troisième tour de scrutin un successeur au Dr. Otto Dibelius à la présidence du Conseil des Églises évangéliques. C'est le Dr. Kurt SCHARF, de Berlin-Est, qui a été désigné par 109 voix sur 138 votants.

Né le 21 octobre 1902 à Landsberg, le Dr. Scharf a commencé son activité pastorale en 1928. Pasteur à Sachsenhausen, il prit, dès 1933, la défense des détenus des camps de concentration nazis et fut lui-même arrêté plusieurs fois. Depuis quatre ans, le Dr. Scharf compte parmi les collaborateurs et conseillers les plus proches du présidium du Conseil des Églises évangéliques d'Allemagne.

L'avenir dira si cette élection diminuera la tension existant entre l'Église évangélique allemande et le gouvernement de l'Allemagne orientale. Celui-ci a annoncé fin janvier qu'il n'autorise pas le *Kirchentag*, prévu pour cette année, à siéger à Berlin-Est.

La revue *Istina*, nº 1, 1960, a publié plusieurs études et documents sur la chrétienté allemande : Mgr Robert GROSCHE, *La situation œcuménique en Allemagne ;* Dr. Thomas SARTORY, O. S. B., *L'esprit de l'œcuménisme en Allemagne ;* Mgr Wolfgang HAENDLY, *Catholiques et Protestants dans l'Allemagne centrale ;* Dr. Kurt SCHMIDT-CLAUSEN, *Les courants catholicisants dans le protestantisme allemand ;* Dr. Hanfried KRÜGER, *Tâche et activités de la* Centrale œcuménique *de Francfort s/Main.*

et dans la foi que la Mère de Dieu montre sa protection céleste sur l'Église orthodoxe russe par les prières ferventes que nous, pécheurs, lui adressons... le Seigneur lui-même disait : Vous aurez des tribulations dans le monde ; mais prenez courage, j'ai vaincu le monde » (*ŽMP*, nº 4, 1960, p. 20).

Angleterre. — On a annoncé le 17 janvier que l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. Geoffrey FISHER, se DÉMETTRA de ses fonctions le 31 mai prochain. Moins de soixante heures après, on apprenait que le Dr. Arthur Michael RAMSEY, archevêque d'York, avait été désigné pour lui succéder. (Si rapidement, a-t-on écrit, qu'on n'a même pas pu prier pour attirer le secours divin sur le Premier ministre [1]). Le Dr. Fisher, maintenant âgé de 73 ans, a occupé le siège de Cantorbéry depuis 1945. L'accord est unanime pour dire qu'il fut au premier chef un grand administrateur qui lègue à son successeur une Église rajeunie. De plus, il a posé les bases d'un solide travail de rapprochement des Églises et l'on peut s'attendre à ce que le Dr. Ramsey, théologien éminent et s'intéressant « avec passion », comme il l'a déclaré lui-même, à l'unité chrétienne, poursuive l'œuvre de son prédecesseur dont il fut pendant plusieurs années le collaborateur.

Le Dr. Ramsey, 100e archevêque de Cantorbéry, est né le 14 novembre 1904. Ordonné en 1929, il a fait du ministère à Liverpool, Boston et Cambridge. Depuis 1940, il fut pendant dix ans chanoine de Durham et professeur de théologie à l'université de cette ville. De 1950 à 1952, il enseigna à l'Université de Cambridge, jusqu'à son élection au siège épiscopal de Durham. En 1956, il fut nommé archevêque d'York.

Les préoccupations œcuméniques du Dr. Ramsey sont bien connues. Il fut l'inspirateur et l'un des principaux rédacteurs du volume *Catholicity*, qui présentait en 1948 les positions de l'anglo-catholicisme dans l'Église d'Angleterre. C'est encore lui qui, en 1956, conduisit la délégation de cette Église à Moscou pour y avoir des entretiens théologiques avec l'Église orthodoxe russe. Il est l'auteur de nombreux ouvrages de théologie dont le dernier (1960) porte le titre *From Gore to Temple*. Interrogé par la B. B. C. au sujet des relations entre l'ÉGLISE ET L'ÉTAT, l'archevêque élu de Cantorbéry a dit que « l'Église

1. Notons qu'en théorie le Primat de l'Église d'Angleterre est nommé par élection du chapitre de la cathédrale de Cantorbéry. En fait, c'est le souverain qui, sur la recommandation du Premier Ministre, le nomme, et son choix est ensuite entériné par le chapitre de Cantorbéry.

devait vivre sa propre vie et avoir quelque autorité pour l'organisation de ses propres affaires, particulièrement en ce qui concerne le culte. Nous demanderons incessamment à l'État une autonomie plus grande dans l'administration de nos affaires, et je ne doute pas que nous l'obtiendrons et l'utiliserons avec sagesse », a-t-il conclu. — L'intronisation à Cantorbéry aura lieu le 27 juin.

Le successeur du Dr. Ramsey comme archevêque d'York est l'évêque Frederick Donald COGGAN de Bradford (depuis 1956), qui est âgé de 51 ans. Il est considé comme un des meilleurs hébraïsants de sa génération. *Evangelical*, il est néanmoins très ouvert à toutes les questions que pose l'unité chrétienne. Il est président de la commission liturgique et de celle qui prépare le nouveau catéchisme. Il a en outre collaboré à la nouvelle traduction de la *New English Bible*.

Ces changements permettent de croire qu'un nouveau chapitre va s'ouvrir dans l'histoire de l'Église d'Angleterre, et cela sous les meilleurs auspices du point de vue œcuménique.

Les Convocations de Cantorbéry et d'York en janvier ont approuvé un projet de REVISION DU CATÉCHISME anglican en usage depuis 300 ans. Déjà en 1958, une commission d'évêques et de laïcs avait été nommée dans ce but. La version revisée sera plus longue que l'ancienne car il s'y ajoutera des chapitres sur l'Église, les moyens de grâce, la Bible et le devoir des chrétiens. La méthode en questions et réponses a été maintenue malgré certaines oppositions. La commission a renoncé à faire un catéchisme pour les adultes et un autre pour les enfants mais veut laisser au catéchiste le soin d'adapter l'enseignement aux divers âges. La phrase sur le diable et ses œuvres ayant disparu du texte, plusieurs ont émis des objections contre cette omission. Les lettres des correspondants dans la presse ecclésiastique dénotent également un certain désarroi théologique à ce sujet.

La Convocation de Cantorbéry a encore repris en considération la question du DIACONAT PERMANENT [1].

1. *CT*, 27 janv.

Colombie. — En décembre, on a annoncé que 9.000 personnes avaient assisté à des CONFÉRENCES données par des prêtres catholiques et des pasteurs protestants à Cali, dans le cadre d'une première réunion publique destinée à encourager la compréhension entre chrétiens. A l'issue de cette rencontre, les prêtres et les pasteurs qui y avaient pris part, se sont réunis en « table ronde » pour discuter entre eux des problèmes faisant obstacle à cette compréhension. C'est une première prise de contact. Les promoteurs projettent d'en organiser d'autres [1].

Égypte. — Un ARRÊTÉ ministériel de fin octobre sur le travail des étrangers dans la Province méridionale de la République Arabe Unie a semé la consternation, car son effet serait de rendre la vie impossible en Égypte à ceux qui ne sont pas citoyens de la R. A. U. Le Patriarcat orthodoxe grec et le patriarche lui-même, en convalescence à Athènes, ont immédiatement réagi en envoyant au président Nasser des télégrammes et un exposé de la situation ainsi créée pour les fidèles. La crise est grave (*P*, 1er déc.).

États-Unis. — Le DISCOURS prononcé par Mgr IAKOVOS à la XVe Assemblée mixte de l'Archidiocèse orthodoxe grec est reproduit *in extenso* dans *OO*, nov. A ce qu'en rapportait notre chronique précédente, il faut ajouter ce que Son Éminence dit sur la nécessité de prêcher ensemble et inséparablement « l'Orthodoxie et la Grèce, la Mère des Églises et la Mère des lettres, des arts et des civilisations ; et nous prêchons le Christ dans la langue dans laquelle il fut prêché au début : le grec ». Auparavant, il avait dit : « Quelque bizarre que cela sonne, l'Orthodoxie est grecque. Elle est grecque en esprit, en intelligence, en pensée, en manière d'être, en sentiment. L'Orthodoxie slave,

1. *SŒPI*, 23 déc. Sur les dénominations protestantes du pays et leur nombre, cfr *Ibid.*, 10 février 1961. — *ICI*, 15 fév., publie un dossier sur le Conseil épiscopal latino-américain (CELAM) sous le titre *Une expérience de coordination pastorale*. Diverses sources d'information avaient fait état d'une éventuelle suppression du CELAM ou de son transfert à Rome. Au terme de cette enquête on conclut que cet organisme épiscopal a joué sans aucun doute un rôle essentiel dans la prise de conscience latino-américaine, toujours plus évidente, et qu'il a joué aussi un rôle certain dans le grand renouveau pastoral actuellement à l'œuvre dans tout le continent.

par exemple, n'est pas, pour l'Orthodoxe d'origine grecque, celle qu'il désire. L'Orthodoxie et la religion en général peuvent être une au fond, mais en essence, elles sont différentes. » (Est-ce vraiment ce que Mgr Iakovos a voulu dire ? Nous avons toujours compris, d'après l'apologétique orthodoxe, que l'Église orthodoxe était l'Église du Christ tout court. Le Christ n'était pas Grec.) L'archevêque désire voir en Amérique des MONASTÈRES, des DIACONESSES et des MISSIONNAIRES. Il mentionne en passant une COMMUNAUTÉ MONASTIQUE existante — mais de nature idiorrythmique — à MALBIS PLANTATION, Daphne, Alabama.

Le même journal donne quelques éléments, malheureusement incomplets, sur l'organisation de l'archidiocèse. Celui-ci est divisé en dix circonscriptions archiépiscopales comme suit :

1re : siège à NEW-YORK, Mgr GERMANOS, évêque de Constantia ;

2e : siège à CHICAGO, Mgr AIMILIANOS, évêque de Chariopolis (54 paroisses) ;

3e : siège à BOSTON, Mgr MELETIOS, évêque de Christianopolis (54 paroisses) ;

4e : siège à LOS ANGELES, Mgr DIMITRIOS, évêque d'Olympe ;

5e : siège à CHARLOTTE, N. C., Mgr GERMANOS, évêque de Nysse ;

6e : siège à PITTSBURGH, Mgr THEODOSIOS, évêque d'Ancon (35 paroisses) ;

7e (nouvelle) : siège à DÉTROIT, Mgr ... ;

8e (nouvelle) : siège à NOUVELLE-ORLÉANS, Mgr SILAS, évêque d'Amphipolis (33 paroisses) ;

9e : siège à TORONTO, Canada, Mgr ATHENAGORAS, métropolite d'Elaia ;

10e : siège à BUENOS AIRES, Argentine, Mgr POLYEVKTOS, métropolite de Tropaion.

Les deux métropolites jouissent d'une préséance sur les évêques, mais tous dépendent au même titre de l'archevêque qui les nomme, les change de place ou les démet. Tous doivent le commémorer dans les offices divins.

France. — Le pasteur Marc BOEGNER, président depuis trente et un ans de la Fédération protestante de France, a renoncé à un renouvellement de sa charge. En sa qualité de président de la Société des Missions évangéliques de Paris et de la C. I. M. A. D. E., il compte se consacrer sans réserve aux graves problèmes de l'Afrique noire et de l'Afrique du Nord. Le pasteur Boegner a fêté le 21 février dernier ses quatre-vingts ans, mais — on l'a dit [1], et nous avons pu le constater — il conserve toujours une étonnante jeunesse d'esprit et de cœur. Son rôle a été important dans le mouvement de rapprochement entre chrétiens, et en 1948 il figurait parmi les premiers présidents du Conseil œcuménique des Églises, dont il eut la joie, à Amsterdam, de proclamer la constitution. C'est le pasteur Charles WESTPHAL qui a été appelé à SUCCÉDER au pasteur Boegner, après avoir été déjà pendant douze ans vice-président de la Fédération. De 1945 à 1957 il a été le directeur de la revue de théologie et de vie religieuse *Foi et Vie* à laquelle il a donné de nombreux articles. Il attache une grande importance à l'œcuménisme et est membre du Comité central du C. O. E.; la place que doit occuper au sein du C. O. E. la commission théologique Foi et Constitution lui tient particulièrement à cœur. Dans une interview publiée dans *Le Monde*, 3 fév., il a souligné que « les activités pratiques du C. O. E. ne doivent pas se faire aux dépens des activités théologiques ». Il est insuffisant de « travailler ensemble ». Le pasteur Westphal a ajouté à la même occasion qu'il entretient de nombreuses relations avec les milieux catholiques et orthodoxes. Il compte se consacrer avant tout au problème de l'unité du protestantisme français, qui s'est posé, on s'en souvient, avec acuité à l'assemblée de Montbéliard d'octobre dernier.

Grèce. — Le ministre de l'Instruction et des Cultes a cru devoir rappeler aux chefs de l'Église le sens de leurs obligations. Il fournit notamment une liste de 27 noms de clercs qui, « selon les informations arrivées au ministère, possèdent les qualifications requises pour être inscrits au catalogue des candidats

1. *Réforme*, 11 fév., Albert FINET sur Marc Boegner.

à l'épiscopat ». Ensuite, le ministre fait remarquer que le siège de SYROS est vacant et qu'il est urgent de le pourvoir d'un métropolite. Il est « certain que le Saint-Synode aura déjà accompli les démarches prévues par la législation actuellement en vigueur pour dresser le catalogue des candidats à l'épiscopat, afin que la Hiérarchie puisse être convoquée le plus tôt possible pour élire un nouveau métropolite de Syros. D'éventuelles vues de la Hierarchie sur diverses questions religieuses (...) ne pourraient l'autoriser à empêcher qu'un évêché d'une si grande importance ne soit rapidement pourvu ». Il insiste dans une autre lettre pour que le Saint-Synode fasse immédiatement le nécessaire pour obtenir la démission de métropolites malades ou trop âgés, incapables d'exercer leurs fonctions [1].

Le Saint-Synode aurait répondu en demandant que le Gouvernement vote le projet de CONSTITUTION que la Hiérarchie lui a soumis. En attendant, il ne fait rien. *An*, janv., commente tout ceci sur un ton assez caustique en remarquant que, alors qu'on augmente les qualités exigées de la moindre sténo-dactylo, on veut diminuer celles qu'on demande d'un évêque. La lutte continue.

Le métropolite de SERRAI ayant démissionné pour cause d'âge, le ministre, M. VOYIATZIS, a de nouveau écrit à l'archevêque pour lui faire remarquer que le moment était venu de revoir les frontières des deux grandes métropoles actuellement vacantes : SERRAI et SYROS. L'occasion est opportune parce qu'aucun métropolite en fonction ne consent jamais à une modification de frontières et, en second lieu, parce que, l'amovibilité des évêques ayant été déjà irrévocablement abolie, une plus équitable division des circonscriptions épiscopales s'impose [2].

An, déc., publie un article perspicace de I. KEDRINOS sous le titre *Le talon d'Achille*. L'A. pose une série de questions dont la principale est : Le talon d'Achille de l'Orthodoxie serait-il le conservatisme ? Au lieu de s'occuper de l'homme engagé

1. *K*, 7 déc. ; *En*, 15 déc.
2. *K*, 18 janv.

dans la vie moderne telle qu'elle est, l'Église ne semble-t-elle pas se contenter du rôle de gardienne de trésors antiques, de canal à une tradition désormais morte ? En mentionnant un livre peu judicieux, M. Kedrinos montre que lui au moins a bien compris les auteurs non orthodoxes qu'on y cite et dont la pensée a été si mal saisie et publiée (à des fins d'auto-admiration ou même peut-être de proselytisme ?) sous le titre caricatural de *Nostalgie de l'Orthodoxie* (p. 148). Notre auteur exprime ensuite ses inquiétudes au sujet du culte orthodoxe (« l'incompréhensibilité des ecphonèses par extraits ») ; du clergé complètement séparé de la vie par sa présentation extérieure, son vocabulaire et sa mentalité ; de la théologie perdue dans un académisme apparemment patristique mais d'où l'esprit des Pères est tragiquement absent ; de l'Église. On aimerait voir M. Kedrinos rechercher les causes de ce conservatisme, de ce traditionalisme mal compris, et proposer des remèdes à la tendance qu'ont ses compatriotes à faire des affirmations sans vérification, démonstration, épreuve ou explication. Car ceci ne convainc plus l'homme d'aujourd'hui qui a bien autrement le sens critique.

GP, nov.-déc., publie une étude sur le PROSÉLYTISME en Grèce. Bien qu'elle soit sans originalité et n'apporte aucune donnée nouvelle, cette étude représente bien un certain état d'esprit. Pour notre part, il nous semble que la clef à ce difficile problème est fournie, d'une part, par la phrase citée ailleurs dans cette Chronique (p. 57) de l'archevêque d'Amérique : « L'Orthodoxie est grecque », et, d'autre part, par l'absence trop générale chez les Orthodoxes de l'inquiétude spirituelle qui partout ailleurs dans le monde chrétien jaillit des paroles du Seigneur : « Allez, enseignez toutes les nations ». On commence maintenant lentement à s'éveiller à cette inquiétude en Grèce, et cela surtout nous semble un signe très prometteur pour l'avenir. Il faudra qu'on fasse l'expérience du travail missionnaire pour comprendre pourquoi d'autres en font et pour apprécier avec plus de justice les méthodes, bonnes ou mauvaises, que ces autres emploient. Ce n'est pas là tout le problème, mais

l'article auquel nous renvoyons montre que c'en est un aspect important.

Le même fascicule de la revue contient la fin de l'article de M. FOUNDOULIS dont nous avons déjà parlé (*Chronique*, 1960, p. 511). Tout en reconnaissant que tout dans la pratique actuelle de l'Église de Grèce n'est pas parfait, il argue de façon très persuasive en faveur de l'évolution relativement libre de la liturgie, préférable en tout au dirigisme liturgique [1].

Une publication susceptible d'intéresser les liturgistes est celle de l'OFFICE DU SAINT CHRÊME approuvé le 15 mars 1960 par le Saint-Synode de Constantinople et édité par ses soins la même année. Ce texte est reproduit intégralement, mais sans la partie musicale de l'original, dans *E*, 15 novembre 1960.

Le Saint-Synode d'Athènes a précisé que, dans les cas où un MARIAGE dissout est rétabli entre les mêmes contractants, il faut préalablement se procurer la licence épiscopale nécessaire et employer pour la cérémonie le rite prescrit par le Grand Eucologe pour un second mariage. Depuis plus de trente ans, dans ces cas, on ne faisait que lire une prière composée *ad hoc* par feu l'archevêque Chrysostomos Papadopoulos [2].

Le protopresbytre Emmanuel MYTILINAIOS, un des piliers de l'*Apostoliki Diakonia*, fondateur et rédacteur de l'excellent périodique pour les prêtres *Ho Ephimerios*, est décédé. C'est une grande perte pour l'Église de Grèce [3].

Le grand musicien grec de renommée internationale Dimitrios MITROPOULOS est décédé récemment ; il avait ordonné que son corps fût incinéré, nouvelle qui a provoqué pas mal de remous. D'abord l'Église orthodoxe a refusé l'enterrement

1. Tous ceux qui ont pris part à ce débat sont cependant d'accord sur certains points : retour aux bonnes traditions en ce qui concerne les antiennes (ou Typika), les prokimenons alternés, les alleluia avec ℣℣, la cérémonie de l'ano cathedra, la suppression du tropaire du Saint-Esprit dans l'anaphore, quelques petites retouches textuelles. D'autre part, pas d'écho chez les Orthodoxes pour un besoin vital du R. P. Edelby, la « petite liturgie quotidienne » et, en général, confiance que l'étude critique des mss. n'apporterait que des changements minimes dans le texte reçu.

2. *E*, 15 nov. ; *En*, 15 déc.

3. *K*, 4 janv.

religieux ; la presse s'est emparée de la question et a demandé leur avis à plusieurs personnalités. Celles-ci se sont prononcées en sens divers.

L'archimandrite GABRIEL, higoumène de GRIGORIOU (Mont Athos), publie dans *Hagioreitiki Vivliothiki*, nº 291-292, une vigoureuse défense du monachisme traditionnel contre les propositions présentées au dernier Synode de la Hiérarchie par le métropolite de Drama. Le périodique a célébré ses 25 années d'existence et on est consterné de voir combien d'écrivains, dans leurs lettres de félicitations, ont à se plaindre de la conduite inqualifiable de touristes étrangers dans les monastères orthodoxes. Le mal paraît être grand et généralisé.

L'intérêt de nos contemporains pour l'art byzantin a comme résultat imprévu que la Grèce est actuellement sillonnée par des marchands peu scrupuleux, qui achètent ou même volent des icones et autres objets de valeur perdus dans des coins oubliés. C'est ainsi qu'on a arrêté récemment deux hommes qui essayaient de vendre un évangéliaire précieux du XIe siècle pour la somme coquette de 34.000 livres or (environ 340.000 dollars) [1].

Dans son numéro du 20 déc., *E* commence un article par M. Chr. CONSTANTINIDIS sous le titre *L'Église d'Athènes 1923-1957*. Dans la première livraison, on trouve un résumé très clair de l'origine du mouvement PALÉOÏMÉROLOGITE (vieux-calendriste).

PALÉOÏMÉROLOGITISME. — Le DIFFÉREND entre les deux groupes rivaux a éclaté en automne. Ceux du groupe B (Keratea), ayant jugé que les autres avaient trahi tout le mouvement, ont réuni leur Saint-Synode en séance extraordinaire le 12/25 novembre et, avec force grandes phrases et citations de canons, ont d'abord dégradé et ensuite excommunié *nominatim* les treize membres du « Comité ecclésiastique » du groupe A [2].

1. *AA*, 14 déc.

2. Plusieurs points semblent ici curieux : 1) on procède à l'excommunication de gens qui n'appartiennent pas à la même communion ; 2) parmi les considérants figure une loi de l'État datant de 1932 et visant l'Église de Grèce, avec laquelle les paléoïmérologites disent avoir rompu tout lien depuis l'introduction du nouveau calendrier en 1924.

Notons la composition du Saint-Synode [1] : Sa Béatitude l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce, Mgr AGATHANGELOS, président ; 2) Mgr ANDRÉ de Patras ; 3) Mgr DIMITRIOS de Thessalonique ; 4) Mgr CALLISTE de Corinthe ; 5) Mgr BESSARION de Trikka et Stagai ; 6) Mgr JEAN de Thèbes et Levadeia ; 7) Mgr MELETIOS d'Attique et Mégaride ; 8) Mgr MATTHIEU de Vrestheni ; 9) Mgr GRÉGOIRE de Messénie.

Mais voici que le groupe A, après cinq ans d'efforts inutiles, a réussi un coup de théâtre. *PhO* du 2 janv. annonce que le président du « Comité ecclésiastique » l'archimandrite AKAKIOS Pappas est allé dans « un lointain pays, au-delà des mers » où il a reçu l'ordination épiscopale des mains « d'évêques légitimes en fonction ». Il porte le titre d'évêque de Talantion et a déjà pris en mains la direction du mouvement depuis le 22 déc. 1960/4 janv. 1961. Quels évêques l'ont sacré et où ? Spontanément on pense aux États-Unis, (loin, au-delà des mers) et à la hiérarchie karlovtsienne de Mgr ANASTASE. Il paraît en effet que les prélats ordonnants furent NN. SS. SERAPHIM et VITALIJ de ladite juridiction. *PhO*, 16 janv., nous apprend que Mgr AKAKIOS n'a pas pu assister à la bénédiction de la mer au Pirée le jour de l'Épiphanie (6/19 janvier) « empêché pour cause de force majeure ». Diverses protestations à l'adresse du Gouvernement publiées par la même feuille signalaient les mesures de persécution prises contre le hiérarque.

ICI du 15 janv. contient un dossier sur l'Orthodoxie grecque avec ses mouvements de renouveau pastoral. Dans une série d'articles commencée dans *Istina*, 1960, n° 1, et intitulée *Aux sources des mouvements spirituels de l'Église orthodoxe de Grèce*, le R. P. M.-J. LE GUILLOU montre comment ce renouveau moderne plonge ses racines dans une tradition spirituelle qui se manifeste à travers une lignée de mouvements religieux à partir surtout de la fin du XVIIIe siècle.

Inde. — Un groupe de vingt-quatre prêtres et de cinq mille fidèles s'est SÉPARÉ de l'Église syrienne Mar Thoma de Malabar

1. Nous reproduisons les titres tels quels, à titre documentaire. Inutile de dire que ni l'Église officielle de Grèce ni l'État ne les reconnaissent. Cfr *KEO*, oct., nov., déc. et *PhO*, 12 sept. et 8 nov., *Hagioreitiki Vivliothiki*, n° 291-292.

pour constituer une nouvelle « Église évangélique de Saint Thomas en Inde ». L'Église Mar Thoma elle-même est une dissidence vieille de 124 ans de l'Église syrienne jacobite de Malabar, sous l'influence des missionnaires de la *Church Missionary Society* (anglicane, de tendance évangélique) et est entièrement protestante de doctrine. La nouvelle dissidence trouve qu'elle ne l'est pas encore assez et entend se laisser guider désormais dans les affaires religieuses par la Bible seule. La foi du groupe séparé n'est pas encore formulée, mais il paraît qu'elle serait, quant à la doctrine eucharistique, plus près du zwinglianisme que d'autre chose. Les prières pour les défunts, aussi bien dans la liturgie publique que dans la dévotion privée, sont interdites. Le métropolite JUHANON, chef de l'Église Mar Thoma, et l'un des présidents du Conseil œcuménique des Églises, s'était vu reprocher déjà depuis plusieurs années un manque de fidélité aux principes évangéliques pour lesquels son Église s'était séparée au siècle dernier de l'Église syrienne jacobite [1].

Dans *The Reunion Record* (Tiruvalla, Kerala), Noël 1960, le R. P. Bede GRIFFITH écrit que depuis la semaine de l'unité 1959, il y a régulièrement des rencontres de caractère œcuménique entre des représentants des différents groupements chrétiens en Kerala, catholiques, orthodoxes et protestants, dans le dessein de se connaître mutuellement et de se comprendre mieux. On a élaboré quelques principes directeurs de ces rencontres et adopté, comme expression du but commun, la formule de l'abbé Couturier : « Chercher l'unité de l'Église comme le Christ le veut et par les moyens qu'Il veut ».

Norvège. — Le 15 janvier, deux évêques de l'Église luthérienne de Norvège ont été consacrés, le Dr. Fritiof BIRKELI, siège de Stavanger, et le Dr. Tord GODAL, siège de Nidoros. A la cérémonie de la cathédrale d'Oslo où officiait le primat de l'Église norvégienne, le Dr. Johannes SMEDMO, assistait aussi l'évêque luthérien suédois de Gœteborg, Bo GIERTZ, représentant son Église, mais sans pouvoir participer à l'imposition des mains ou à d'autres parties de l'acte consécratoire. En effet, une tra-

1. Cfr *CT*, 10 fév., p. 24 ; *SŒPI*, 20 janv., p. 7.

dition des Églises luthériennes de Danemark et de Norvège interdit à un évêque avec succession apostolique de prendre part dans ces deux pays à une consécration.

Pays-Bas. — En s'inspirant de la Société biblique néerlandaise protestante et avec l'aide compétente de celle-ci, les catholiques hollandais ont fondé, le 8 février dernier, une SOCIÉTÉ BIBLIQUE CATHOLIQUE Saint-Willibrord, en vue de répandre la Bible parmi les catholiques. Le premier acte public du nouvel organisme a été la remise d'une NOUVELLE TRADUCTION en néerlandais du Nouveau Testament au cardinal ALFRINK, archevêque d'Utrecht. Cette fondation ne mettra pas fin aux contacts avec l'organisme protestant ; on compte au contraire qu'ils se resserreront. En mars, on entreprendra en commun, à La Haye, une large distribution de la Bible, d'autres essais, sur une échelle plus restreinte, ayant déjà suscité l'enthousiasme de part et d'autre. Le professeur W. K. GROSSOUW, de Nimègue, un des collaborateurs à la nouvelle traduction, a déclaré aux représentants de la presse qu'une version commune de la Bible à l'usage des protestants et des catholiques était d'ores et déjà possible. Dans les introductions, annotations et termes, tout a été écarté qui pourrait nuire à la valeur objective du texte (ainsi n'emploie-t-on pas les mots « évêque » et « prêtre »). A l'occasion de ces événements, l'épiscopat néerlandais a consacré son mandement de Carême à la lecture de l'Écriture Sainte. On y rappelle le lien existant entre la liturgie et la Parole de Dieu de l'Écriture. On y exhorte à une lecture constante, quotidienne du texte sacré afin qu'il marque de plus en plus de son esprit la vie personnelle, familiale et sociale. L'entente entre les chrétiens ne pourra qu'y gagner et croître : « Dans la Bible et en écoutant la Parole de Dieu, nous trouvons Dieu et nous nous trouvons réciproquement » [1].

Signalons dans *VUC*, nov.-déc. 1960, C. P. PAUWELS, O. P., *La situation œcuménique du protestantisme néerlandais*, p. 76-79.

Roumanie. — Après avoir joui d'une certaine tolérance de la part du régime communiste, l'Église orthodoxe roumaine

1. *PNHK*, 18 fév., p. 4 ; *De Tijd-Maasbode*, 9 et 13 fév.

subit depuis quelque temps déjà une ACTION D'USURE plus ou moins rapide en vue d'enrayer la vive activité spirituelle et intellectuelle qui, ces dernières années, se développait en son sein. Après les mesures directes prises contre les prêtres, les paroisses, les monastères, les séminaires et les facultés de théologie, voici que depuis un an les moyens de pression deviennent plus subtils. Toutes les subventions auparavant accordées aux curés des paroisses de campagne ont été supprimées il y a un an. Si bien que pour subvenir à leur existence et à celle de leur famille, souvent très nombreuse, beaucoup de prêtres ont commencé maintenant à quitter leurs paroisses, attirés par des promesses de possibilité de travail dans les villes, ceci au détriment d'eux-mêmes — l'expérience montre qu'ils se laïcisent très vite — et de leurs fidèles, privés petit à petit de leurs pasteurs. Il semble donc que ce travail de sape commence à porter les fruits qu'en attend le parti. *România*, nº 55, janv.-févr. 1961, relate que sur ordre du Gouvernement et sans consultation du patriarche, les prêtres du personnel du patriarcat ont été obligés d'apprendre un métier, comme c'était déjà le cas pour les moines [1].

Un correspondant de la *Deggendorfer Zeitung* du 28 déc. 1960 rapporte sa visite au monastère féminin d'AGAPIA [2]. Les moniales travaillent à la confection de rideaux et de tapis qui sont livrés à l'État. Le séminaire monacal, qui comptait 60 candidates, a été supprimé en 1958 et les jeunes filles ont été obligées de se rendre dans un camp de travail ; ainsi, le couvent manque de jeunes moniales. Du reste, il ne fait plus partie du syndicat des coopératives collectivistes.

Dans *Stimmen der Zeit*, janv. 1961, un article de Flaviu POPAN, *Der Priester in der orthodoxen Kirche Rumäniens* (p. 272-287).

Sinaï. — Le monastère de Sainte-Catherine sur le Mont Sinaï, célèbre surtout pour sa bibliothèque avec 4.000 manuscrits et de nombreux livres très anciens, souffre d'un manque de plus en plus sensible de RECRUTEMENT. Autrefois la communauté

1. Cfr *Irénikon*, 1954, p. 87 s.
2. *Ibid.*, p. 70 et 73. Agapia se trouve à 10 km à l'est de Tîrgu-Neamţ.

sinaïte comptait jusqu'à 200 moines, aujourd'hui il y en a une vingtaine et, de même que sur la Sainte Montagne, plusieurs parmi eux sont déjà fort âgés, notamment l'higoumène lui-même, Mgr PORPHYRIOS II. La presse grecque a insisté auprès du gouvernement d'Athènes, des autorités de l'Église orthodoxe de Grèce et de Chypre pour que des mesures soient prises pour garantir l'avenir de ce vénérable haut-lieu du monachisme oriental.

Suède. — Des réactions ont eu lieu tant dans le pays qu'à l'étranger à la suite de la condamnation, en novembre dernier, d'un ministre de l'Église luthérienne de Suède qui avait refusé de marier une personne divorcée, acte considéré, depuis 1916, comme contraire à la loi. Un groupe d'anglicans a écrit à l'ambassade de Londres pour exprimer leur inquiétude devant de telles interventions se produisant en deçà du rideau de fer. Le 29 janvier, l'assemblée des évêques de l'Église de Suède a déclaré que bientôt une délégation d'évêques interjettera appel auprès du ministre de la Justice et insistera sur la nécessité urgente d'une révision de la loi. Un ministre suédois doit avoir le droit de refuser de remarier une personne divorcée. Les évêques ont rappele que l'Assemblée générale de l'Église de Suède *(Kyrkomöte)* avait déjà revendiqué ce droit en 1952 et en 1957, mais sans résultat [1].

Relations interorthodoxes. — Le voyage de S. S. le patriarche de Moscou, Mgr ALEXIS, a été l'objet d'innombrables commentaires. Nous n'avons pas vu ceux de la presse quotidienne grecque, mais ils étaient, d'après des correspondants, en général assez réservés et exprimaient des appréhensions d'ordre politique. Nous avons déjà noté que, à peu près sur toute la ligne, la presse catholique ne s'était pas montrée particulièrement irénique. *K* du 23 déc. n'a pas fait exception. Elle blâme le patriarche parce que, à Constantinople, il aurait exclu l'Église catholique de ses vues sur l'unité chrétienne ; elle le blâme encore parce que, à Athènes, il l'aurait incluse, et termine en se félicitant

1. *Swedish Ecclesiastical News*, fév. 1961.

« d'avoir assez de jugement pour comprendre la ruse ». La presse religieuse orthodoxe [1] a été tout à fait correcte et même cordiale. *An*, janv., est assez réservée dans son éditorial qui distingue entre la personne de Mgr Alexis — énigmatique, ni martyr ni lutteur, dit-elle —, le régime communiste de son pays qu'elle condamne, et « le chef d'une Église sœur vraiment martyre ». C'est ce dernier que le peuple grec orthodoxe « a reçu avec des sentiments de profonde révérence et d'affection chrétienne ».

Cette note se retrouve dans *KK*, janv. *An*, fév., bat un peu sa coulpe s'excusant de n'avoir vu dans le patriarche de Moscou que l'envoyé du Kremlin et reconnaît que ce sont deux articles de M. ALIVISATOS dans le quotidien *Vima* qui lui ont révélé la vraie signification de cette visite du point de vue ecclésiastique et orthodoxe.

Le patriarche Alexis est arrivé le vendredi 26 novembre à ALEXANDRIE où il est resté jusqu'au 29, jour de son départ pour le Caire. Il a prolongé son séjour dans cette dernière ville jusqu'au 2 décembre. Sa suite était formée de 18 personnes. Les réceptions, banquets, visites, offices religieux furent très nombreux et trop fatiguants pour l'hôte d'honneur, qui a dû renoncer à une partie du programme officiel. De riches cadeaux et des décorations ont été échangés. Les catholiques de tous les rites ont assisté nombreux aux différentes cérémonies. Le fait ne s'est pas reproduit à JÉRUSALEM. Mgr Alexis, aristocrate de l'ancien régime, a pris fréquemment la parole en français, par exemple dans son important discours à la réception officielle du 27 novembre en l'église Saint-Sabbas-le-Sanctifié. Il a beaucoup parlé du besoin de paix dans le monde, ce qui nous réjouit tous ; mais en toute franchise nous devons dire qu'il est impossible de faire dans ce texte le partage entre la paix du Christ et la paix de l'U. R. S. S., entre la parole évangélique et les clauses de style imposées, bon gré mal gré, précisément par « les difficultés nombreuses et critiques par lesquelles passe notre sainte Église russe ».

« Qui donc peut apporter cette paix aux peuples (...) si Est et Ouest demeurent séparés dans une méfiance mutuelle (...), étant donné

1. *E*, 15 déc., 1er janv., *Ho Ephimerios*, 15 déc., et pour Constantinople, *AA*, 28 déc.

encore que certaines Églises se laissent séduire par des visées politiques ? (...) Nous sommes absolument certain que la divine parole de réconciliation et de paix, étrangère à toute menace et rancune, ne peut être apportée que par l'Église orthodoxe qui, fidèle à l'esprit des commandements du Christ, s'élève au-dessus des ambitions et passions de ce monde (...). L'heure a sonné pour l'Orthodoxie de réaliser l'union mondiale de ses Églises nationales et de lancer un appel à l'unité de toutes les Églises chrétiennes dans l'œuvre de la paix et la tentative de rendre la paix aux individus et aux peuples.»

Le communiqué commun signé par les deux patriarches affirme que « le chrétien (...) condamne le colonialisme où qu'il s'exerce et sous quelque forme qu'il se manifeste ».

Détail pittoresque : la voix tonitruante de l'archidiacre patriarcal a émerveillé les chrétiens d'Égypte qui n'avaient jamais rien entendu de semblable [1].

Durant deux semaines, à partir du 2 déc., le patriarche Alexis a été l'hôte de l'Église d'Antioche. A DAMAS et à BEYROUTH de grandes réceptions ont été organisées en son honneur. Un message a été publié le 8 déc. par Mgr THÉODOSE VI, patriarche d'Antioche et de tout l'Orient et le patriarche Alexis, où ils expriment le désir de faire les efforts nécessaires pour « renforcer les liens historiques et fraternels qui lient depuis si longtemps l'Église d'Antioche et l'Église orthodoxe russe ».

La visite la plus importante, bien qu'elle se soit déroulée avec peu d'apparat extérieur, a été certainement celle faite au PHANAR : une rencontre entre le patriarche œcuménique ATHÉNAGORE de Constantinople et le patriarche de Moscou. Les deux patriarches ont concélébré le 25 déc. la liturgie de Noël (on sait que l'Église orthodoxe grecque suit le calendrier grégorien pour les fêtes fixes) ; au cours de cette solennité, le Patriarche œcuménique a donné lecture de son message de Noël, consacré à l'unité des chrétiens [2]. Lors des entretiens entre les deux chefs d'Églises, ils se sont entendus, paraît-il, pour que le congrès panorthodoxe de Rhodes, qui fut remis *sine die*, ait lieu dans le courant de 1961 [3].

1. *P*, déc.
2. Cfr p. 79.
3. Cette remise semble due surtout au fait que plusieurs chefs d'Églises

Le séjour à ATHÈNES a été court, du 26 au 28 décembre. Le point le plus important à signaler est qu'un effort sérieux paraît avoir été fait pour renforcer le travail théologique en commun des deux Églises. Le Patriarche a reçu le corps professoral de la Faculté de théologie d'Athènes et lui a demandé de lui soumettre des propositions concrètes. Les théologiens russes se sont ensuite réunis pour un long échange de vues avec leurs collègues grecs [1].

Relations interconfessionnelles. — Sans nous arrêter ici aux très nombreuses réunions et manifestations de la SEMAINE DE PRIÈRE POUR L'UNITÉ, il faut cependant signaler qu'en ANGLETERRE elle a été observée avec une ferveur générale et toute nouvelle par les catholiques. On y a maintenant un secrétaire spécial pour l'organisation de la Semaine, le P. KELDANY, qui a distribué un quart de million de feuillets portant des suggestions de prières [2], c'est-à-dire deux fois plus que l'an dernier et beaucoup plus que les années précédentes. En ITALIE également, la Semaine a été célébrée avec une ardeur tout italienne. Nous pensons particulièrement à ce qui s'est fait dans l'archidiocèse de MILAN autour du grand animateur de la cause pour l'Union, le cardinal MONTINI. Les conférences, données par des orateurs étrangers aussi, le P. L. BOUYER, l'abbé F. THYSSEN, le P. M. VILLAIN ont même débordé le cadre étroit des dates de l'Octave [3]. En Espagne, la revue *Incunable* (de Salamanque)

orthodoxes ont exprimé le désir de pouvoir se préparer mieux à cette rencontre. Cfr Pierre DUPREY, *L'ajournement de la Conférence interorthodoxe de Rhodes*, dans *POC*, oct.-déc. 1960.

1. *E*, 1er janvier.

2. *T*, 21 janv., p. 57.

3. Il faudra, bien sûr, que cet intérêt soit de mieux en mieux informé et formulé. Les « frères séparés » n'ont certes pas envie de « retourner » à une Église qui croirait que le pape est « la source vivante de la vérité — vivente sorgente della verità » et où les exercices de prière pour l'unité de tous les chrétiens débutent par « l'esposizione di Gesù eucaristico » (?).

La revue italienne *Rocca* (Assise), dans ses premiers fascicules de l'année, publie une enquête parmi plusieurs personnalités du monde œcuménique au sujet du futur concile.

La revue *La Missione* (Milan), nº 28, 1960, constitue un imposant ensemble sur l'œcuménisme international, avec une enquête instructive sur les différents aspects du travail œcuménique catholique. Plusieurs

a consacré son numéro de janvier 1961 à l'union de tous les chrétiens ; une vingtaine d'articles traitent des diverses situations religieuses dans les Églises et Confessions chrétiennes, et de leurs relations réciproques ; bref, un tableau très complet d'information qui initiera le clergé espagnol à l'œcuménisme catholique comme à celui de nos frères séparés.

La Commission de FOI ET CONSTITUTION du C. O. E. a fait paraître, comme chaque année, un dépliant avec des prières et des références de lectures bibliques, avec pour thème celui de la 3e Assemblée prochaine à Delhi : *Jésus-Christ, Lumière du monde.* Une intercession pour les différents groupements de chrétiens y est indiquée pour chaque jour [1]. Ces textes en plusieurs langues ont été diffusés en très grand nombre.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Durant le voyage du patriarche ALEXIS au Moyen-Orient, le porte-parole fut le plus souvent le jeune évêque Mgr NICODÈME, l'actuel chef du Bureau des relations extérieures du Patriarcat de Moscou. Des journalistes d'Istanbul ayant soulevé la question d'une éventuelle participation de l'Église russe au Concile œcuménique reçurent une réponse assez catégorique : « L'Église russe n'a nullement l'intention de participer à ce concile ; car une union ne peut être réalisée entre l'Orthodoxie et le catholicisme si le Vatican ne renonce pas au préalable à certains principes, comme l'infaillibilité du Pape, et s'il n'accepte pas les positions dogmatiques en vigueur dans l'Église orthodoxe. Nous refusons toutes leurs innovations. Nous ne discutons ici aucune question touchant les relations avec Rome. » Mgr Nicodème a d'ailleurs plus d'une fois étonné ses interlocuteurs par ses déclarations radicales ; ainsi, à sa descente d'avion à Istanbul, il leur disait : « Les Églises orthodoxes sont déjà unies,

auteurs connus dans le domaine des relations interconfessionnelles y ont collaboré.

1. Une remarque à ce propos venant du côté vieux-catholique est à signaler : « Ce qui frappe ici c'est que la future Assemblée du Conseil œcuménique des Églises trouve bien une place parmi les intentions, mais non pas le Concile œcuménique de l'Église romaine, ce qui, à notre avis, aurait été entièrement dans l'esprit de la Semaine de Prière. » Cfr *De Oud Katholiek,* 14 janv., p. 9.

seuls leurs sièges sont séparés. L'Église russe n'a pas l'intention de s'unir avec des communions de fidèles n'appartenant pas à la communauté orthodoxe. » Et il ajoutait que le patriarche Alexis n'envisageait pas de rendre visite au Pape [1]. Cependant le patriarche a montré lui-même plus d'ouverture œcuménique tout au moins en ce qui concerne le christianisme occidental en général. Si l'Église de Russie, a-t-il déclaré à Athènes, est certaine de ne jamais reconnaître la primauté de Rome sur la chrétienté, elle examine encore « dans un esprit bienveillant » quelle sera son attitude envers le Conseil œcuménique des Églises. Au toast de l'archevêque THEOKLITOS d'Athènes, soulignant la nécessité de l'union entre Églises orthodoxes, le patriarche Alexis répondit en préconisant cette union « qui pourrait concourir à l'œuvre de rapprochement des Églises orthodoxes avec le christianisme d'Occident ».

Ajoutons que S. S. le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople a fait allusion dans son MESSAGE DE NOËL à la création à Rome du SECRÉTARIAT pour l'UNITÉ dans lequel il voit un des signes montrant que les Églises commencent à sortir de leur isolement.

L'archevêque IAKOVOS, de l'archidiocèse orthodoxe grec des deux Amériques, s'est montré, dans une interview récente, particulièrement optimiste. Selon lui, devant les menaces de tout genre à notre époque, l'unité chrétienne est d'une urgence immédiate. L'unité théologique ne se fera pas d'un seul coup, disait-il, mais « si nous coopérons, nous pouvons l'atteindre de notre vivant, si nous avons encore une cinquantaine d'années à vivre ». Après avoir exprimé sa satisfaction devant le mouvement général en faveur de l'unité et ce qui se passe dans ce domaine aux États-Unis (cfr p. 80) l'Archevêque a aussi rappelé sa visite au pape JEAN XXIII en 1959 et comment ils s'étaient alors entretenus d'un rapprochement entre les Églises orientales et occidentales. « Le Pape était favorablement disposé, observa

1. A la question posée pour savoir si l'Église russe consentirait à ce que le Patriarche œcuménique agisse au nom de toutes les Églises orthodoxes dans les relations avec l'Église catholique, Mgr Nicodème répondit : « Nous respectons et honorons le Patriarcat œcuménique d'Istanbul, mais l'Église russe est capable de parler pour elle-même. »

Mgr Iakovos, et il était très positivement ouvert à ce problème ». Les différences théologiques et dogmatiques entre les Églises orthodoxe et romaine sont minimes, ajouta le prélat, en expliquant que ce qui les grandit c'est la distance psychologique qui sépare les Églises. Il est convaincu que c'est le point de vue du peuple qui est le plus important. Il faudra redresser la façon de réagir du peuple croyant : « Le temps actuel est très favorable à une telle tâche », car l'initiative qu'à eue le Pape de convoquer un concile « a mis de la ferveur parmi le peuple ». Il se déclare de plus « très heureux » de la visite historique que l'archevêque de Cantorbéry fit au Pape [1].

La plaçant dans tout ce contexte, nous voulons encore mentionner la conférence de S. B. MAXIMOS IV, patriarche grec-melkite d'Antioche et de tout l'Orient, intitulée *Orient catholique et unité chrétienne. Notre vocation œcuménique*, donnée à Düsseldorf en août 1960. Les grands principes qui doivent être à la base des relations entre l'Orient et l'Occident chrétiens y sont encore une fois exposés dans un véritable esprit de catholicité. Au risque d'en durcir un peu la vraie portée en l'isolant de l'ensemble du texte, nous tenons à citer ce qui suit :

« Autant l'Église romaine a travaillé pour conserver les « rites orientaux », autant certains de ses représentants se sont acharnés à vider les Églises orientales de leur patrimoine propre, de leurs institutions canoniques, de leur organisation traditionnelle, pour leur donner une configuration latine. Pour ne citer que l'exemple de la récente codification de droit canonique oriental faite à Rome, nous devons bien constater, avec regret, que malgré un apparat critique impressionnant et une terminologie inspirée des sources orientales, malgré aussi un labeur très méritoire, le fond de la codification reste malheureusement très latinisant. Cela n'a pas toujours été la faute des techniciens qui y ont travaillé, mais de l'esprit qui règne dans le milieu où ce travail a été fait. Pour ce milieu, l'idéal suprême reste le rapprochement le plus grand possible, dans le fond et dans la forme, avec le droit de l'Église latine. Les institutions propres à l'Orient, l'institution patriarcale par exemple, sont tolérées comme une exception et sont réduites aux plus strictes limites du possible, si elles ne

1. *The Word* (de l'archidiocèse orthodoxe syrien, patriarcat d'Antioche, New-York), fév., p. 22.

sont pas adroitement vidées de leur sens et pratiquement neutralisées par l'effet d'une centralisation administrative exagérée. (...) On sait quels efforts déploie notre Église pour que soit rendu à l'Orient son aspect propre. (...) Nous tenons à l'Orient par souci de vérité et de bien. Nous y tenons pour maintenir à l'Église *sa vraie physionomie apostolique*, avec tout ce qu'elle contient de richesse, de beauté et de largeur de conception dans son organisation, capable d'englober tous les peuples sans rien leur enlever de ce qui les caractérise foncièrement en tant que peuples »[1].

Pour la troisième fois à ALEXANDRIE, cette fois-ci dans l'église du Patriarcat arménien orthodoxe, de nombreux fidèles (1.500) des différents groupements chrétiens du pays — copte, grec, arménien, aussi bien orthodoxe que catholique, maronite, russe, protestant et latin — se sont réunis dans la prière, poussés par un désir ardent de voir se réaliser au plus tôt l'unité de tous les chrétiens. S. S. le patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie, autour duquel les années précédentes on se réunissait, n'a pas pu venir à cette nouvelle veillée en commun, retenu par la maladie. Malgré la grande affluence, cette réunion a été remarquable par son atmosphère de recueillement et de foi[2]. Aussi avons-nous l'impression que dans ces rassemblements annuels des chrétiens alexandrins il ne s'agit pas d'une fraternisation de circonstance — car, nous l'avons encore vu ci-dessus, les communautés chrétiennes d'Égypte se trouvent dans des conditions de plus en plus difficiles — mais qu'on peut espérer que les épreuves communes actuelles engendreront une nouvelle situation ecclésiastique dans le pays, plus conforme à la volonté de Notre-Seigneur concernant l'unité de tous ses disciples afin que d'autres également puissent le connaître.

Signalons encore, avec joie, la réapparition, après une courte interruption, due à la mort de son fondateur et éditeur, dom Bede Winslow, de la revue *The Eastern Churches Quarterly*[3].

1. *POC*, oct.-déc., p. 300. *Le Lien*, nov., donne une description vivante et détaillée du voyage de S. B. Mgr Maximos IV en Allemagne, Hollande et Belgique au mois d'août 1960.
2. *La Réforme* (Alexandrie), 18 fév.
3. Nouvelle adresse : Benedictine Priory, 29 Bramley Road, Londres, N. 14.

Anglicans. — L'archevêque Geoffrey FISHER a lui-même rappelé lors de son arrivée à l'aérodrome de Ciampino, le 2 décembre dernier, que c'était la première fois depuis la Réforme qu'un archevêque de Cantorbéry se rendait à Rome, ajoutant que sa visite au Pape était « une visite d'amitié et de courtoisie chrétienne ». Le moins qu'on puisse dire est que cette visite a rompu la glace entre Rome et Cantorbéry. « Comment continuer ? », demande dans son bulletin mensuel [1] le Dr. Fisher, après avoir relaté que ses contacts personnels au Vatican s'étaient limités presque uniquement à la visite au Pape et à une longue conversation avec le cardinal Bea, président du Secrétariat pour l'Unité. Il compare l'événement à un morceau de levain dans la pâte ; il ne servirait à rien si n'arrive le moment où il commence à travailler et à faire lever la pâte. « C'est ce que nous devons rechercher. » Il espère qu'à la longue il y aura en Angleterre, à plusieurs niveaux, des conversations entre ecclésiastiques pour examiner comment activer cette fermentation. Il y a une ignorance réciproque. « Voilà un terrain d'exploration mutuelle, avec des éléments encourageants pour nous guider, comme le retour à la théologie biblique, le mouvement liturgique, de nouveaux points de vue sur les rapports entre l'autorité religieuse et les libertés civiques ou les droits naturels. Je prie pour que dans les années à venir le levain travaille et que le pain de l'unité chrétienne atteigne son plein développement. » A la Convocation de Cantorbéry de janvier, l'archevêque déclara qu'à Rome il avait promis, au nom de la communauté anglicane, d'apporter toute l'aide possible au nouveau Secrétariat dans sa tâche pour l'unité et de le tenir informé de ce que pensent les Églises non romaines en matières de doctrine, de gouvernement ecclésiastique et de pratique religieuse [2].

Si, humainement parlant, le chemin est encore long, cela apparaît dans une réponse du successeur de l'archevêque Fisher, le Dr. Michael RAMSEY, à une question au sujet de la

1. *Canterbury Diocesan Notes*, janv.

2. Cette promesse a pris une forme concrète en la nomination, fin février, du Rev. Bernard PAWLEY comme représentant de l'Église anglicane à Rome, pour assurer la liaison entre le Conseil des relations inter-ecclésiastiques de l'Église d'Angleterre et le Secrétariat.

réalisation de l'unité recherchée. Selon lui, l'Église de Rome devrait nécessairement abandonner certaines doctrines et modifier aussi ses prétentions d'être l'unique et seule Église de Dieu dans le monde [1]. Aussi déconcertante et inacceptable qu'elle puisse paraître aux oreilles d'un catholique, une telle réponse peut au moins stimuler utilement sa réflexion sur l'Église et les Églises. D'ailleurs, on sait que le nouvel archevêque de Contorbéry n'a rien autant à cœur que la cause de l'unité chrétienne. Il est plus « high church » que son prédécesseur, et ses relations avec le monde catholique ont été plus étroites. C'est un ami de Mgr Heenan, archevêque catholique de Liverpool ; on les a vus tous deux, après le retour de Rome du Dr. Fisher, débattre à la télévision les problèmes posés par la séparation. Dans sa lettre pastorale [2], le Dr. Ramsey, rappelant la « visite de courtoisie » de l'archevêque Fisher au Pape, invite le clergé à multiplier les contacts avec le clergé catholique. Il écrit en effet que « le chemin est ouvert à d'autres visites de courtoisie, visites qui n'ont jamais été faites, du pasteur au prêtre catholique, du prêtre catholique au pasteur (...). Rien qu'un millier de démarches pareilles aideront à accroître considérablement les sentiments d'amitié, de respect et de sympathie chrétienne ».

Protestants. — Dans l'euphorie œcuménique générale des derniers temps, il y a cependant tout à coup des voix pour rappeler la situation interconfessionnelle subsistant encore, avec ses incompréhensions et oppositions. Nous pensons ici aux paroles de l'évêque luthérien bavarois Hermann DIETZFELBINGER, mandaté en 1956 par la direction de l'Église luthérienne évangélique unie d'Allemagne (VELKD) pour l'étude des questions concernant l'Église catholique romaine. L'évêque Dietzfelbinger est connu pour sa compétence en ce domaine et s'est acquis par son attitude irénique l'estime de beaucoup de ses compatriotes catholiques. Or, *SŒPI*, 2 déc., publie quelques mots prononcés par lui à Stuttgart qui prouvent

1. *CT*, 10 fév., p. 3.
2. *York Diocesan Leaflet*, fév.

que même pour un initié comme lui, le problème de l'Église catholique reste entier. Il a souligné que « l'allusion biblique au seul troupeau conduit par un seul berger se réfère au Christ lui-même et non au Pape ». Il a relevé que « le but œcuménique vers lequel tendait Luther, était le Christ seul, par les Saintes Écritures, la foi et la vérité », en contradiction, disait-il, avec la position de l'Église romaine qui demande manifestement, simplement et clairement le retour à Rome, et qui refuse de reconnaître qu'elle aussi est faillible et sujette à l'erreur. Pour l'évêque Dietzfelbinger, les préparatifs du second concile œcuménique du Vatican montrent que « Rome comprend œcuménique uniquement dans le sens de catholique romain ».

Au cours d'une réunion d'étude au Centre œcuménique de l'Académie évangélique d'ARNOLDSHAIN, à laquelle prit part également Mgr J. G. M. WILLEBRANDS, du Secrétariat pour l'Unité, le professeur Edmund SCHLINK de Heidelberg, a dit, qu'à son sens, le Pape a agi sagement en décidant de ne pas inviter des représentants d'autres Églises au concile annoncé, car, selon le professeur, la notion œcuménique est encore trop embryonnaire dans l'Église catholique, particulièrement dans les pays latins. Pour lui, les dangers menaçant l'avenir de l'unité chrétienne sont, d'une part, la tendance romaine à la centralisation, et, d'autre part, la tentation pour le Conseil œcuménique des Églises de se contenter d'une simple collaboration entre Églises séparées. Si donc il est nécessaire que l'Église romaine se décentralise, il est aussi indispensable que le C. O. E. se donne une assise théologique plus ferme [1].

Quant au Fr. Roger SCHUTZ, prieur de la communauté protestante de Taizé, interrogé sur le prochain concile, il constate tout d'abord que « la simple annonce du concile a libéré des forces et promu un dynamisme créateur jusque chez les protestants ». Il a exposé les *desiderata* protestants suivants : 1) Une meilleure mise en évidence de la relation d'autorité entre le Pape, les évêques, le concile et de la portée du dogme de l'infaillibilité ; 2) Une meilleure mise en relation de la mariologie avec la christologie. Pas de nouvelles définitions dans

1. *SŒPI*, 27 janv., p. 8.

ce domaine ; une plus grande vigilance de la part des théologiens quant à la piété mariale ; 3) Puisse l'Église catholique apparaître de plus en plus comme étant l'Église des petits de ce monde. « A cet égard, dit-on ici, combien significatif est le don de grands domaines, biens de l'Église, fait par des évêques catholiques au Brésil. Certaines attitudes de simplicité du pape Jean XXIII trouvent aussi un écho très favorable » ; 4) Qu'on évite de parler de « retour » des frères séparés. Cette expression choque et « est très loin de la mentalité de l'homme d'aujourd'hui qui préfère se dépasser lui-même dans une marche en avant »[1].

Orthodoxes et autres chrétiens. — Dans son message de Noël, S. S. le patriarche Athénagore de Constantinople a souligné l'urgence de l'unité chrétienne en se réjouissant des relations interecclésiastiques qui se sont établies ces derniers temps. « C'est ainsi que nous notons avec gratitude l'exemple du patriarche Alexis de Moscou qui a rendu visite à plusieurs chefs d'Églises du Moyen-Orient et à nous-même, celui de l'archevêque Geoffrey Fisher de Cantorbéry, primat d'Angleterre, qui, après avoir été à Jérusalem, nous a rendu visite au patriarcat œcuménique, puis à l'Église de l'Ancienne Rome où il s'est entretenu avec le pape Jean XXIII qui, de son côté, a récemment créé une commission pour les relations avec les autres Églises. Ces contacts et communications, directs autant qu'indirects, montrent que les Églises ont commencé à sortir de l'isolement auquel les condamnait leur attitude séculaire d'inconciliation et à se rapprocher désormais comme des Églises sœurs. Ce qui est consolant c'est que ces bonnes dispositions manifestées par les chefs rencontrent chez le peuple chrétien compréhension et approbation empressée »[2].

Une chaude cordialité a marqué la visite de l'archevêque de

1. *DC*, 15 janv., col. 103 ss. On y trouve aussi un texte du Fr. Max Thurian sur *Le Concile et l'unité visible*, et quelques déclarations à propos de la rencontre à Taizé d'une soixantaine de pasteurs protestants et de huit archevêques et évêques catholiques. Cfr *Chronique* 1960, p. 518.

2. *AA*, 21 déc.

Cantorbéry au patriarcat œcuménique de Constantinople [1]. Les deux chefs religieux ont discuté de la possibilité d'une « confédération des Églises chrétiennes » qui permettrait une collaboration et un lien fraternel sans qu'il soit tenu compte des divergences doctrinales [2]. Le patriarche a exprimé son approbation pour le travail fourni par le Conseil œcuménique des Églises, mais souhaiterait que les catholiques y fussent inclus. A propos du prochain CONCILE, le patriarche Athénagore s'est déclaré prêt à se rendre n'importe où pour la cause de l'unité, et à aller à Rome à la condition d'y être reçu en égal. L'Archevêque anglican et le Patriarche auraient décidé de reprendre le dialogue théologique avec des représentants de toute l'Église orthodoxe, et non seulement avec la fraction grecque de l'Orthodoxie comme jusqu'à présent. Cette décision serait en rapport avec la consultation interorthodoxe qui devra avoir lieu cette année à l'île de RHODES [3].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Une PROPOSITION D'UNION assez audacieuse a été formulée aux États-Unis par le Rev. Eugene Carson BLAKE, l'un des dirigeants de l'Église unie du pays (3 millions de membres). Les trois autres Églises visées sont : l'Église méthodiste (10 millions), l'Église protestante épiscopale (3 millions) et l'Église unie du Christ (2.285.000). C'est au cours d'une prédication à San Francisco, à l'occasion de l'Assemblée générale triennale du Conseil national des Églises, le 4 déc., que le pasteur Blake — membre également du Comité central du C. O. E. — a exposé son projet. Celui-ci réunirait des Églises de tradition « catholique » et d'autres de tradition réformée et évangélique. Précédemment des projets d'union d'Églises des deux types avaient échoué à cause de l'exigence de l'Église épiscopale de voir tous les ministres des autres Églises reconsacrés par des évêques de succession historique. M. BLAKE s'est réfère à l'Église de l'Inde du Sud pour démontrer que cette

1. Une description de la visite dans *Eastern Churches News-Letter*, janv.
2. *SŒPI*, 9 déc., p. 2.
3. Sur la rencontre prochaine de Rhodes cfr Bishop EMILIANOS (Timiadis), *The Orthodox Prosynod of Rhodes*, dans *Lutheran World*, nº 3, 1960, p. 317-326.

difficulté n'est pas insurmontable. L'évêque J. A. PIKE, du diocèse épiscopal de Californie, a salué la proposition du Dr. BLAKE comme étant « la plus saine et la plus ouverte qui ait jamais eté formulée pour l'unité dans ce pays », et même « comme le plus grand événement depuis la Réforme ». La proposition a éveillé des échos généralement favorables chez les dirigeants des Églises intéressées [1]. Par contre l'*American Church Union*, organisme épiscopal anglo-catholique, a déclaré qu'un tel projet ne pourrait « mener qu'à une impasse », et que seuls les épiscopaliens auraient à supporter le « sacrifice de principes essentiels ». Loin d'être une recommandation, la référence à l'Église de l'Inde méridionale pour appuyer la proposition devra, selon les opposants, être considérée plutôt comme un « sérieux avertissement aux épiscopaliens », ainsi conclut la déclaration du comité exécutif de l'*American Church Union*.

Le professeur Peter BRUNNER, de Heidelberg, a plaidé en faveur d'une ENTIÈRE FRATERNITÉ ENTRE LES ÉGLISES LUTHÉRIENNES. Le *Lutheran World* (Genève), nº 3, 1960, publie son article à ce sujet, *The Lutheran World Federation as an Ecclesiological Problem.* Au lieu d'être une « libre association » d'Églises qui, malgré une même doctrine fondamentale, ne pratiquent pas toutes l'intercommunion, la Fédération luthérienne mondiale devrait, selon le professeur Brunner, unir toutes les Églises luthériennes en une fraternité ecclésiastique et devenir « un organe de l'unique Église luthérienne englobant le monde entier ». Mais cela, souligne le professeur, sans arriver à « un Vatican luthérien » ou à une « fusion en une seule de toutes les Églises membres de la Fédération ». Plusieurs commentaires suivent cet article. Le professeur Ernst KINDER approuve la recherche d'une plus grande fraternité entre toutes les Églises luthériennes, mais craint une évolution vers une espèce de super-Église institutionnelle. Le professeur danois Regin PRENTER est d'avis que la Fédération doit continuer à être une « libre association d'Églises autonomes », tout en admettant la possibilité que d'autres organes soient créés pour les Églises qui sont en pleine

1. *SŒPI*, 9 et 16 déc. ; 13 janv. Le texte du sermon dans *LC*, 18 déc., p. 12.

fellowship entre elles. Tous semblent d'accord pour dire que la situation actuelle constitue une « anomalie ecclésiastique », bien qu'entre plusieurs Églises de la Fédération l'intercommunion existe pratiquement.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Dans le nº de janvier 1961 de l'*Ecumenical Review* nous relèverons plusieurs articles d'actualité, dont certains en préparation à la TROISIÈME ASSEMBLÉE GÉNÉRALE. La livraison s'ouvre par la conférence donnée au Congrès Eucharistique de Munich en août 1960 par le Dr. E. SCHLINK : *Worship in the Light of Protestant Theology*. Le professeur de théologie systématique à Heidelberg y développe excellemment, d'un point de vue luthérien, les implications d'une théologie du Culte, en analysant l'action de Dieu et celle de l'assemblée, lors de la proclamation de la Parole et surtout au cours du sacrifice eucharistique. A propos de la situation actuelle de l'Église évangélique d'Allemagne, Heinz Horst SCHREY, dans *Restoration and Revolution and the Unity of the Church*, s'efforce d'indiquer comment l'unité de l'Église ne saurait être mise en danger sous des régimes politiques opposés, si l'Église s'en tient à sa mission réelle, qui est en particulier d'apporter aux hommes vivant sous ces régimes différents l'amour de Jésus-Christ. C'est probablement en vue de la préparation de la 3e Assemblée et en relation avec le document préparatoire sur le « Service » que N. A. NISSIOTIS dans *The Ecclesiological Significance of Inter-Church Diakonia* examine avec une grande richesse et quelque ésotérisme, la notion de *diakonia* qui a fait récemment l'objet d'études importantes. La *diakonia* est une condition du maintien de l'unité de l'Église et elle continue à jouer actuellement un rôle entre les Églises divisées. Elle est en effet elle-même révélation de la vie intérieure de l'Église et reflet de la vie trinitaire. C'est également cette notion de *diakonia* qui, sous la forme du service chrétien, est au centre de l'article de Paul ABRECHT : *Rapid Social Change and Human Need*. Le secrétaire exécutif du département des Laïcs, Hans-Ruedi

Weber, avec *The Ecumenical Movement, the Laity and the Third Assembly*, précise comment à ses yeux la 3e Assemblée contribuera à la remise en valeur du « ministère des laïcs ». Il analyse la prise de conscience de cette promotion du laïcat dans les trois courants classiques (missionnaire, *Life and Work, Faith and Order*) de l'œcuménisme auxquels correspondront trois sections à New Delhi : Témoignage (Witness), Service et Unité, courants qui vont définitivement fusionner à l'Assemblée.

Mais nous voudrions surtout signaler la contribution du directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, H. H. Wolf, *Towards an Ecumenical Theology*, conférence donnée à la Consultation de Bossey pour les professeurs d'œcuménisme (25-30 août 1960). L'A. développe un article de 1956 paru dans *Verbum Caro*. Il nous donne un véritable essai en miniature sur la « théologie œcuménique » Cette théologie est moins une discipline spéciale qu'une nouvelle dimension de toutes les disciplines ecclésiastiques. Elle se nourrit du dialogue, de la confrontation existentielle entre les Églises. Les préoccupations du Dr. Wolf sont analogues à celles dont témoigne du côté catholique le récent essai de G. Thils sur la *Théologie œcuménique* (cfr dans ce nº d'*Irénikon* à ce sujet la note de D. O. R., p. 103). Le professeur de Louvain se réfère d'ailleurs plusieurs fois à l'article de *Verbum Caro*. Tout en ayant eu connaissance de cette reprise du problème, M. Thils n'a pu encore qu'y faire allusion mais la convergence des points de vue est remarquable.

L'*Ecumenical Chronicle* donne quelques réactions catholiques — toutes favorables — à l'étude si neuve du Dr. Carrillo de Albornoz sur la liberté chrétienne, dont *Irénikon* a déjà fait mention. Suivent également des réactions protestantes plus variées. On trouvera encore les premières réactions au document préparatoire à la Troisième Assemblée, intitulé « Service », dont nous avons parlé plus haut.

Au *World Council Diary*, une note sur les répercussions positives dans les Églises de la question de l'intercommunion mise à l'ordre du jour à Lausanne lors de la Conférence de la Jeunesse. Également un bref compte rendu de la Conférence des Églises européennes d'octobre 1960 à Nyborg Strand.

A la *Bibliographie*, signalons un compte rendu de l'ouvrage de G. BAUM, sur la doctrine pontificale en matière œcuménique, *That they may be One*, et également une recension de la réédition de *The Reunion of the Church*, de J. E. Lesslie NEWBIGIN.

SŒPI, 3 fév., publie le CALENDRIER ŒCUMÉNIQUE annuel. La période du 18 nov. au 6 déc. de cette année aura sans doute une importance capitale pour l'avenir du mouvement œcuménique. La TROISIÈME ASSEMBLÉE du C. O. E. à NEW DELHI rassemblera plus de mille personnes, dont 625 seront les délégués officiels des 178 Églises membres, représentant 315 millions de fidèles dans plus de 50 pays [1]. Un gros effort a été entrepris pour faire pénétrer à cette occasion jusque dans les plus modestes paroisses du monde entier le souci de l'unité chrétienne. A cette fin, le C. O. E. a publié dans de nombreuses langues une BROCHURE illustrée exposant le programme de l'Assemblée et qui, par des études bibliques adaptées, permet d'approfondir les implications du thème central, *Jésus-Christ, Lumière du monde*. Dans la préface, le secrétaire général du C. O. E. souligne combien les délégués à l'Assemblée de New Delhi auront besoin de la présence spirituelle — puisque le Vigyan Bhavan Hall, tout en étant très vaste, ne pourrait pas les recevoir physiquement — et de la participation personnelle des chrétiens de toute la communauté œcuménique.

La commission FOI ET CONSTITUTION a publié le RAPPORT de sa session à St Andrews (3-8 août 1960). Son contenu est particulièrement riche (Paper nº 31). Ce qui frappe c'est surtout le souci de cette commission de conserver à Foi et Constitution son caractère de *mouvement* (« radical et rebelle ») devant la menace d'un immobilisme œcuménique, menace qui proviendrait de l'« institutionalisation actuelle du mouvement œcuménique » (p. 7). Paper nº 30 porte le titre *Orthodoxy: The Faith and Order Dialogue*, avec des contributions de M. P. BRATSIOTIS, E. R. HARDY, Charles WESTPHAL, Georges FLOROVSKY, Edmund SCHLINK, Chrysostomos CONSTANTINIDIS et Tetsutaro ARIGA. Le secrétaire de la commission Foi et Constitution, M. Keith

1. *World Council of Churches Information*, 11 nov.

R. BRIDSTON, dans une excellente introduction, met en évidence la fonction spéciale qui revient à l'Orthodoxie orientale dans la situation œcuménique actuelle.

27 février 1961.

En plus des articles mentionnés dans cette chronique et les précédentes, nous ajoutons encore quelques autres RÉFÉRENCES. Dans la très abondante littérature œcuménique d'aujourd'hui, nous ne pouvons faire qu'un choix limité :

Jean-Louis LEUBA, *La division des Églises est-elle un mal nécessaire ?*, dans *Verbum Caro*, nº 54, 1960, p. 105-114 (en allemand dans *Una Sancta* (Niederaltaich), nº 4, 1959, p. 233-241).

DU MÊME, *In welchem Sinn haben evangelische Christen die römisch-katholische Kirche ernst zu nehmen ?*, dans *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* (Bensheim), nº 6, 1960, p. 101-107.

P. MEINHOLD, *Was erwarten evangelische Christen vom angekündigten Ökumenischen Konzil ?*, dans *Una Sancta*, nº 1, 1960, p. 30-40.

Ernst KINDER, *Einheit ohne Vereinheitlichung*, dans *Ökumenische Rundschau*, juillet 1960, p. 121-133.

La *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* (Strasbourg), nº 1, 1960, est consacrée au problème de la TRADITION, avec des articles d'André LACOCQUE *(La Tradition dans le Bas-Judaïsme)*, Pierre BONNARD *(La Tradition dans le Nouveau Testament)* et André BENOIT *(Écriture et Tradition chez saint Irénée)*.

K. E. SKYDSGAARD, *Dialogo tra cattolici e protestanti*, dans *Protestantesimo* (Rome), nº 4, 1960, p. 193-207 (trad. ital. de l'allemand. Cfr *Chronique*, 1960, p. 518).

V. SUBILIA, *Il Protestantesimo nel giudicio del Cattolicesimo*, Ibid., p. 208-218.

Max THURIAN, *L'unité visible des chrétiens*, dans *Verbum Caro*, nº 57, 1961, p. 3-48.

DU MÊME, *La tradition*, Ibid., p. 49-98.

Otto KARRER, *Die Eucharistie im Gespräch der Konfessionen*, dans *Una Sancta*, nº 4, 1960, p. 229-249.

DU MÊME, *Zwischen zwei Konzilien*, dans *Hochland*, oct. 1960, p. 1-14.

Thomas SARTORY, *Eucharistie — rettendes Gericht für die getrennte Christenheit*, dans *Catholica*, nº 3, 1960, p. 223-233.

Hermann Volk, *Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit*, Ibid., nº 4, p. 241-269.

J. Hamer, *Ecclésiologie et sociologie*, dans *Social Compass*, nº 4, 1960, p. 325-339.

B. Leeming, *Ecumenical Conclusions*, dans *The Heythrop Journal*, janv. 1960, p. 18-33.

M. Bévenot, *Tradition, Church, and Dogma*, Ibid., p. 34-47.

Herder-Korrespondenz, sept. 1960, donne un exposé de l'état actuel du problème de la Tradition.

Ignacio Rindor, *El concepto de Unidad de la Iglesia en algunos teólogos protestantes contemporáneos*, dans *Collectanea Theologica* (Miscelánea Comillas XXXIV-XXXV), 1960, p. 151-174.

Antonio Maria Javierre, *Act., 20, 28 en la Teologia reformada del Ministerio*, Ibid., p. 175-206.

Apolinar Morán, *El Episcopado en el Anglicanismo*, Ibid., p. 207-238.

Manuel Candal, *La « Confesión de fe » calvinista de Cirilo Lúcaris*, Ibid., p. 239-272.

Vasil T. Istavridis, *Orthodoxy and Anglicanism in the Twentieth Century*, dans *The Greek Orthodox Theological Review*, nº 1, 1959-60, p. 9-26.

William S. Schneirla, *A New Tendency in Anglican-Orthodox Relations*, dans *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, nº 1, 1960, p. 23-31.

Georges Florovsky, *Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, dans *The Greek Orthodox Theological Review*, nº 2, 1959-60, p. 119-131.

Gualbertus Matteucci, *De historico faustoque conventu Occidentis cum Oriente christiano*, dans *Antonianum*, nº 2, 1960, p. 293-322.

Flaviu Popan, *Le caractère occidental de la théologie roumaine d'aujourd'hui*, dans *Ostkirchliche Studien*, déc. 1959, p. 169-183.

Demosthenes Savramis, *Der abergläubische Missbrauch der Bilder in Byzanz*, Ibid., sept. 1960, p. 174-192.

Joseph Ratzinger, *Primat, Episkopat und Successio Apostolica*, dans *Catholica*, nº 4, 1960, p. 260-277.

Kilian W. McDonnel, *New Directions in Ecumenical Literature*, dans *The American Benedictine Review*, mars-juin 1960, p. 132-153.

Jean Frisque, *Pour une théologie de la mission*, dans *La Revue Nouvelle*, 15 oct. 1960, p. 257-269.

Y. M.-J. Congar, *La Conversion*, dans *Parole et Mission*, 15 oct. 1960, p. 493-523.

B. Dupuy et R. Clément, *Qui est baptisé, et qui ne l'est pas?*, Ibid., p. 569-591.

R. Beaupère, *Requêtes de l'œcuménisme*, dans *Lumière et Vie*, nov.-déc. 1960, p. 95-120.

P. Vanbergen, *Liturgie et recherche de l'unité dans le mouvement œcuménique*, dans *Les Questions liturgiques et paroissiales*, nº 3, 1960, p. 221-241.

Du même, *Le renouveau liturgique dans les Églises issues de la Réforme*, Ibid., p. 250-273.

I. Dalmais, *Les Églises orientales et la pastorale liturgique*, Ibid., p. 242-249.

La revue *Évangéliser* (Bruxelles), juil.-août 1960, a comme thème *Le Concile et la Pastorale*, avec des articles de R. Poelman, J. Grootaers, P. Leemans, P. Dhanis et C. J. Dumont. Le fascicule de cette même revue de mai-juin 1960 porte comme titre *Le Concile et l'Unité*, avec des contributions de J. Hamer, P. De Vooght, P. Kovalevsky *(L'Orthodoxie devant le Concile)* et J. N. Walty *(Qu'attendent les protestants du prochain Concile?)*.

Le Séminaire métropolitain de Burgos publie son second volume (1961) de *Burgense, Collectanea scientifica*. Au sommaire, quelques articles sont à signaler : Vicente Proaño Gil, *Écriture et Traditions* (au Concile de Trente) ; de Nicolas Lopez, une étude sur *Don Luis de Acuña, le Chapitre de Burgos et la Réforme* (tentatives de réforme de cet évêque, à la fin du XVe siècle) ; José Perez Carmona, *El cardenal Pacheco en las sessiones VI-VIII del Concilio de Trento.*

Le *Messager Orthodoxe* (Paris), nº 1, 1960, contient plusieurs contributions sur *L'Évêque dans l'Église* (É. Mélia, S. Verkhovskoï, J. Meyendorff).

The Student World, nº 1-2, constitue un volume important de 300 p. sur *Les leçons de l'histoire pour le travail missionnaire de demain*, par des auteurs protestants, orthodoxes et catholiques.

Verbum Caro, nº 55, 1960, publie trois conférences sur la *Prière pour l'Unité*, par dom Olivier Rousseau, Paul Evdokimov et Max Thurian.

James J. Zatko, *A Contemporary Report on the Condition of the Catholic Church in Russia (1922)*, dans *The Harvard Theological Review*, nº 4, 1960, p. 277-295.

Het Christelijke Oosten en Hereniging, nº 4, 1960, est consacré au Concile et à l'œcuménisme orthodoxe.

Liturgie und Mönchtum, nº 26, 1960, publie des études sur les différentes formes de célébration eucharistique en Orient et en Occident, sous le titre *Eucharistiefeiern in der Christenheit.*

Vicente M. JANERAS, *Los Benedictinos, la Iglesia oriental y la Unitad Cristiana,* dans *Re-unión* (Madrid), avril-juin, 1960, p. 49-74.

C. P. THOLENS, *Benedictijnen en Oecumenisme,* dans *Benedictijns Tijdschrift,* nº 2, 1960, p. 47-57.

Église Vivante consacra le fascicule nº 6, 1960, à l'*Église orthodoxe et les Missions.*

Le *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste* (Paris), janv., contient un article sur l'état actuel des missions orthodoxes (Pierre KOVALEVSKY) et un autre sur les missions protestantes et anglicanes (M.-J. LE GUILLOU).

La Revue *Eleona* (Toulouse), janv., donne une vue d'ensemble très informée de l'effort qui se réalise dans l'Église catholique au service de l'unité chrétienne.

Notes et documents

I. L'Église au seuil de l'avenir

Sous ce titre, la revue allemande *Hochland* de décembre dernier publie quelques réflexions à propos du Congrès eucharistique de Munich, que nous résumons ici pour leur intérêt général [1]. Pas mal de gens, nous dit-on, clercs et laïcs ont attendu le Congrès avec des sentiments mélangés [2]. Il s'agissait d'un malaise devant les manifestations de masse et devant la piété organisée, comme du souci d'entourer de réserve le mystère de la foi au milieu d'un monde qui n'est plus chrétien. Malgré l'esprit nouveau qui a marqué le Congrès de Munich et qui a agréablement surpris de nombreux sceptiques, le malaise n'a pas disparu après ce Congrès. Quelles en sont les raisons profondes ? Somme toute, va-t-on dans la bonne direction ? Ou ce malaise n'est-il que le produit d'un individualisme excessif, d'un idéalisme un peu romantique qui rêve d'une Église de catacombes, pure de toute contamination de ce monde, sans faste, sans compromis avec la foule ? Sans doute, cela doit être parfois le cas, mais beaucoup plus souvent de telles idées sont présumées où, en réalité, il est question d'une véritable prise de conscience de la nature propre de l'Église. « La figure historique de l'Église est aujourd'hui en passe de subir une transformation radicale et, dans ces conditions, rien n'est plus important que d'envisager ce qu'il y a de proprement immuable dans l'Église, à la lumière des écrits des Apôtres et des évangélistes » (p. 99). Tout en se gardant d'illusions, une telle entreprise ne doit pas d'avance être taxée de témérité. On peut dire que nous sommes arrivés, de nos jours, à un tournant dans la conscience que l'Église a d'elle-même. Le malaise en question ne provient-il pas justement d'une nouvelle conception de l'Église ?

1. Peter GILOTH, *Kirche an der Schwelle der Zukunft*, dans *Hochland*, LIII (déc. 1960), pp. 97-106.
2. Cfr D. A. TANGHE, *Le XXXVIIe Congrès eucharistique mondial de Munich* 1960, dans *Irénikon*, XXXIII (1960), p. 460 sv.

Deux interprétations s'affrontent aujourd'hui. Les uns disent : L'Église est là pour faire participer le monde entier aux fruits de l'œuvre rédemptrice du Christ. Elle a reçu sa structure hiérarchique et ses pouvoirs, et la promesse de persévérer dans la vérité jusqu'à la fin du monde. L'histoire de l'Église fait apparaître l'épanouissement progressif de cette vérité et de ces pouvoirs, en une pénétration croissante de tous les peuples et de toutes les cultures de la terre par l'esprit chrétien. A la fin, on assistera au triomphe de la vérité sur l'erreur, à la victoire de l'Église sur l'Adversaire, malgré toutes les persécutions et les hérésies qui contrarient encore l'Église dans sa marche vers la victoire finale. « Cette interprétation n'est pas seulement claire et simple, mais elle offre aussi une base à un certain optimisme militant assez prisé de nos jours. Certitude de posséder la vérité sans faille, certitude d'être conduit par une autorité infaillible et souveraine, certitude de la victoire finale : cela ne peut manquer de donner aux catholiques une assurance de supériorité face à toute opposition » (p. 100).

Les autres pensent comme suit : Jésus était venu, envoyé par son Père, pour annoncer et ériger le Royaume de Dieu, mais Israël n'a pas accepté son message et a crucifié son Messie. Toutefois, Dieu ne laissa pas son fidèle serviteur dans la mort ; Il l'a ressuscité et l'a exalté à sa droite. La croix devint ainsi le signe du salut et l'imitation du Christ devint la voie par laquelle l'homme a part à la gloire que Dieu a manifestée dans et par le Christ. L'Église est l'assemblée de ceux qui sont appelés à la foi, qui acceptent le message du Christ et qui le suivent sur le chemin de sa croix. Communauté hiérarchiquement ordonnée, elle a la mission de transmettre le message du Christ à tous les peuples et, ce faisant, elle est le témoignage vivant de la nouvelle création initiée dans le Christ. La Parole de Dieu lui a prédit la tribulation, la persécution et le triomphe de l'antéchrist à la fin des temps. Mais elle a aussi la promesse que le Paraclet l'assistera toujours et que les puissances de l'enfer ne prévaudront point contre elle. A l'heure de la plus grande oppression, lorsque même les élus manqueront de succomber, le Christ glorieux apparaîtra, écrasera définitivement la puissance adverse et établira visiblement le Règne de Dieu. « L'histoire de l'Église, considérée de la sorte, n'est pas une évolution rectiligne allant de la communauté primitive de Jérusalem à une Église embrassant le monde entier à la fin des temps. Les promesses qu'elle a reçues n'impliquent pas que son chemin historique soit toujours le bon chemin. Il n'y a pas seulement les 'faiblesses humaines' dans l'Église ; il y a aussi les

décisions erronnées et les faux développements qui en résultent, ce qui rend l'Église dans son ensemble coupable et obscurcit son message ou en diminue la crédibilité » (p. 100).

Cette idée de l'Église et de sa fonction de salut a l'inconvénient de paraître à première vue étrange et compliquée. Ne fût-ce que pour cela, elle semble peu apte à servir de base à un « optimisme chrétien ». « On ne pourra pas dire que la première conception est fausse et la seconde vraie, ou vice-versa. Dans le fond les deux signifient et expriment la même vérité : l'Église, fondée par le Christ, a la mission, dans le temps entre l'Ascension et le Retour du Seigneur, de proclamer l'Évangile du Royaume de Dieu au monde tout entier ». En quoi donc consiste la différence ? On répond à cela : ce n'est pas par hasard que les uns s'expriment en sentences dogmatiques concises et en systèmes, tandis que les autres emploient un langage plus biblique ; la différence proprement dite réside dans la réponse qu'on donne à la question : *comment* l'Église doit-elle accomplir sa mission ?

L'appréciation du tournant historique constantinien chez les uns et chez les autres est à ce point de vue significative. « Les premiers acclament cet événement comme le commencement et le fondement de l'histoire de l'Occident chrétien. Ils ne contestent pas la possibilité ou même la probabilité que ce fut pour des raisons plus politiques que religieuses que Constantin ait d'abord toléré, puis favorisé et enfin monopolisé l'Église. Mais ils estiment que Constantin a été en cela l'instrument de la divine providence, tout comme Pilate, qui par un jugement en soi injuste a coopéré d'une certaine façon à la Rédemption ». Ils ne contestent pas non plus la confusion qui s'est produite par la suite au détriment de l'Église, entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique, entre l'autorité profane et l'autorité spirituelle, mais ils pensent que, tout compte fait, cela est de peu de poids en comparaison du bénéfice de la christianisation de l'empire et, plus tard, de tout l'Occident. Et lorsque, en y regardant de plus près, on constate que les inconvénients pèsent quand même plus lourdement, on se replie sur un dernier argument : il faut voir les choses sous leur angle historique, les comprendre dans le contexte de leur époque » (p. 101). Et ceux-là se demandent donc si l'Église aurait pu refuser les chances qui lui furent offertes à cette époque-là. Ne doit-elle pas, à chaque époque, s'adapter aux circonstances historiques et porter aux hommes l'Évangile sous la forme et dans les conditions qui sont à sa portée ?

« Les adhérents de l'autre opinion, et parmi eux un homme comme

le cardinal Suhard de Paris, voient dans le tournant constantinien le début d'un faux développement de l'Église, lourd de graves conséquences jusqu'à nos jours. Les quinze cents ans de l''époque constantinienne' sont pour eux l'époque de l''Église de puissance' *(Machtkirche)*. En de nombreuses variations, disent-ils, le modèle constantinien a fait son apparition durant cette période. Une fois établie comme puissance, l'Église a, dans un combat continuel, lutté pour l'expansion, la conservation ou la reconquête de son prestige, de son autorité. Ainsi s'est faussée son opposition originelle au monde comme exigence évangélique ; ses efforts missionnaires devraient rencontrer tout naturellement de la résistance, en tant que mêlés à l'expansion politique. La conversion des peuples avec l'appui du glaive n'a été que superficielle. Le vieux paganisme a continué une existence souterraine et revint à la surface, au début de la Renaissance, avec une force indomptée » (p. 101).

Selon eux, c'est de la mauvaise théologie que d'expliquer tout cela par un appel à la providence de Dieu. Le fait que Dieu a prévu et permis les actions mauvaises et coupables des hommes ne doit jamais être considéré comme une justification de ces actes. Il s'agit de reconnaître la responsabilité et la culpabilité de l'homme, pour en tirer des conséquences pratiques, tant pour le présent que pour l'avenir de l'Église. Et cela, c'est voir les choses dans leur vraie perspective, tandis que l'autre méthode n'est que de l'analyse historique sans plus.

Nous avons le critère de l'Évangile, qui est le point de départ de l'histoire de l'Église et reste son point de référence. Deux choses semblent évidentes et toujours valables à la lumière du Nouveau Testament : « La distinction et même la séparation entre l'autorité spirituelle et l'autorité profane, et la non-violence dans la tâche missionnaire. Or, à la suite de l'événement que nous appelons le tournant constantinien, ces deux choses furent négligées, ce qui impliqua une faute objective, abstraction faite des acteurs individuels, auxquels en général on attribuera volontiers la bonne foi et une bonne conscience subjective ». Il y a une opinion assez répandue selon laquelle des déviations ne sont point possibles dans l'Église de Dieu. Une telle opinion est très commode mais à peine tenable. L'histoire de l'Église, elle aussi, est faite par des hommes ; la liberté de l'homme y laisse ses traces ; cette histoire aussi est soumise aux lois communes de la vie sociale humaine. Ce serait faire de l'Église comme *societas perfecta* un mythe que de ne pas en tenir compte.

Mais qu'en est-il alors du magistère infaillible de l'Église ? N'est-ce pas une garantie d'intégrité ? En effet, aujourd'hui plus que jamais on peut entrevoir l'importance de ce dogme de l'infaillibilité papale. On a souvent fait remarquer que la proclamation de ce dogme coïncida avec la violente liquidation de l'État pontifical, par quoi prit fin, sur le plan politique, la période constantinienne de l'Église. S'agissait-il d'une simple réaction de compensation, comme ceux du dehors l'ont suggéré plus d'une fois ? La signification, dans une perspective ecclésiologique, en semble être bien plus profonde. Mais même ceux qui devraient en savoir davantage interprètent encore ce dogme presque exclusivement dans l'esprit de l'époque qu'il allait dépasser.

« On en fit une espèce de tabou. Sur toutes les déclarations du Pape et de la Curie romaine apparut d'un coup une auréole d'infaillibilité, qui retrouvait son dernier reflet dans le sermon du plus petit curé de village. En termes moins poétiques : La lutte de l'Église pour le pouvoir, dirigée jadis surtout vers l'extérieur, se replie vers l'intérieur. Le résultat est une certaine politisation à l'intérieur de la vie ecclésiastique, avec tous les phénomènes négatifs qui en découlent : bureaucratie, centralisation, dirigisme, formation de partis, intrigues, luttes de prestige. Mais la portée propre du dogme de l'infaillibilité, ne faut-il pas la chercher dans un sens justement opposé ? D'une part, le dogme donne au kérygme ecclésiastique du salut une base ferme en celui qui tient la fonction de Pierre, d'autre part, il implique une nette délimitation de cette fonction. On peut aussi donner à ce dogme une formulation négative : partout où le Pape ne se prononce pas comme docteur et pasteur suprême de l'Église par une décision *ex cathedra* dans des questions concernant la foi et les mœurs, ses déclarations n'ont pas la garantie de l'infaillibilité. Cette formulation a son importance pratique. Elle pourrait changer le climat général dans l'Église et libérer des forces créatrices là où l'on s'y attendrait le moins ; elle créerait cette atmosphère de détente et d'ouverture qui fait si souvent défaut au témoignage chrétien d'aujourd'hui. Bref, elle créerait les conditions pour la solution du problème le plus urgent de l'Église à l'heure actuelle, à savoir la libération progressive de l'autorité spirituelle de son enchevêtrement historique avec le pouvoir profane. Cela ne signifie pas seulement le renoncement à la *potestas directa* et *indirecta*, pas seulement la séparation nette entre les domaines ecclésiastique et civil, mais avant tout le renoncement aussi à l'emploi de moyens 'profanes', c'est-à-dire non spirituels, de puissance dans la vie proprement ecclésiastique » (p. 103-104).

A la lumière de ces considérations, le problème de l'adaptation pourrait également être envisagé sous d'autres angles. Il est vrai qu'on se rend de plus en plus compte maintenant de la nécessité de l'adaptation. Mais on s'interroge pour savoir dans quelle mesure on peut s'adapter. Ici, « il faut espérer pour l'avenir de l'Église qu'elle s'acquière la liberté de ne mettre pas moins de confiance dans la puissance divine de l'Évangile qu'elle n'en met dans ses institutions humaines. L'intérêt montré pour les liturgies non-romaines, lors du Congrès eucharistique, fut significatif. Des peuples avec une aussi grande expérience cultuelle que les Chinois, les Japonais, les Indiens et les Noirs, ne seraient-ils pas capables de développer une forme propre à eux de célébration eucharistique ? L'histoire de la communauté chrétienne primitive offre un exemple classique d'une telle adaptation : il fut décidé que les païens venus à la foi n'avaient pas besoin de devenir d'abord des juifs. Dans notre situation missionnaire cela veut dire : Que les peuples de couleur, ou plutôt les hommes d'autres races, soient dispensés de devenir d'abord des 'occidentaux' ! » (p. 104).

Mais, même à l'intérieur de notre culture occidentale, le problème de l'adaptation se pose d'une façon nouvelle. Les transformations sociales qui sont en train de s'accomplir demandent de l'Église des réponses nouvelles. Que fera-t-elle au milieu de cette civilisation d'aujourd'hui, caractérisée par la collectivisation et les mouvements de masse, conséquence de la technicisation de notre monde et qui en soi n'est une valeur ni positive ni négative, et par conséquent nullement en soi un signe de décadence ? Une entreprise comme celle d'un Congrès eucharistique, n'aurait-elle donc somme toute rien de problématique et ne serait-elle pas en fin de compte une adaptation réussie à la mentalité de masse de notre société actuelle ? Certes, les possibilités d'un faux individualisme sont réelles, on l'a rappelé au début. « Mais d'autre part, il ne faut pas perdre de vue que la masse en tant que grand nombre n'est qu'un seul aspect de la société des masses et il n'est pas le plus important. Ce serait en effet une grande erreur que de croire que dans la multiplication des manifestations ecclésiastiques massives se trouve la clef pour résoudre le problème de l'Église dans la société des masses » (p. 105). On rappelle à ce propos l'emploi de la psychologie des masses dans la vie politique d'hier et d'aujourd'hui et les grands dangers que cela comporte. Il s'agit donc d'être attentif et vigilant quant à l'emploi religieux de ces moyens. « Il y a une double expérience, et le Congrès eucharistique en a donné une nouvelle confirmation : un rassemble-

ment de plusieurs milliers d'hommes en prière peut être expérimenté comme une représentation exaltante et bouleversante de l'Église universelle ; cette expérience a été faite de façon évidente par ceux qui étaient présents. Mais tout près de là il y a une autre expérience, celle d'être le témoin d'un spectacle pénible, pour ainsi dire sans pudeur. Il est clair qu'en particulier la célébration de l'Eucharistie rend la chose encore plus délicate. Une célébration qui de par sa nature même suppose un nombre assez réduit de participants, ne se laisse pas si simplement incorporer dans une assemblée de quelques milliers de personnes. Ce serait une simplification vraiment excessive que d'y voir uniquement un problème d'ordre technique et d'organisation » (p. 105). La solennité finale du Congrès a été un « spectacle sublime » ; de ce point de vue il faut dire que, malgré les objections antérieures faites par plusieurs, elle fut excellente et de sa façon convaincante. La liturgie romaine pontificale de la messe s'y prête, bien que le caractère de repas n'y soit plus guère visible. « Par contre, la manière dont dans les églises paroissiales de la ville des milliers de prêtres bâclaient en série, dans tous les coins, leur messe quotidienne *(heruntерzelebrierten)*, constituait pour nombre de gens un vrai scandale » (p. 105).

Sommes-nous donc vraiment dans la bonne direction ? se demande-t-on encore une fois, et l'article se termine comme suit : « C'est ici finalement, dans cette question, qu'est la racine de l'inquiétude, de l'incertitude, du souci. Est-ce que l'Église s'adaptera d'une manière authentique à la situation nouvelle, ou tâchera-t-elle d'entrer en concurrence avec ses adversaires idéologiques selon les méthodes mêmes de ceux-ci qui de leur côté — quelle ironie sinistre ! — adoptent de plus en plus des procédés pseudo-ecclésiastiques ? L'image constantinienne d'une Église qui non seulement devra annoncer au monde la volonté de Dieu, mais qui devra encore ordonner et régir le monde selon la loi de Dieu, ne serait alors que quelque peu sublimée... La devise ne s'appellerait plus puissance, mais influence. Influence par tous les moyens que notre société met à la disposition : partis, syndicats, organisations d'intérêts communs, écoles, instituts d'éducation, presse, radio, recrutement, manifestations de masses. Il est vrai que dans le cadre de la 'conception constantinienne' cela signifierait un maximum de retenue et de discrétion. Mais cela suffit-il à l'Église à l'époque actuelle ? Aujourd'hui il faut plus qu'une simple attitude discrète des hommes d'Église dans les affaires du monde, plus qu'une formation des laïcs en vue de défendre à leur place les intérêts de l'Église. Ecclésias-

tiques et laïcs doivent renouveler leur manière de penser, ce que l'Évangile appelle la *metanoia*, un changement de mentalité, qui pourrait impliquer d'abord que les uns et les autres apprennent de nouveau à parler la langue de la Sainte Écriture. Ni l'hébreu ni le grec, mais le langage biblique. Au fur et à mesure que la pensée biblique reprendra racine dans notre conscience, la conception constantinienne perdra le prestige indiscuté qu'elle possède encore à présent chez la plupart des gens. Les accents se déplaceront. Bien de choses qui paraissent maintenant encore nécessaires et indispensables, deviendront secondaires et accessoires. Même la question 'comment avoir une prise aussi complète que possible sur les masses' sera réduite au silence, parce qu'on aura compris que cela n'est pas du tout la tâche de l'Église. Plus important que l'influence chrétienne, apparaîtra alors le témoignage chrétien et la présence accréditée de l'Église dans toutes les cellules de la vie sociale, de la société des masses, une présence qui sera créée moins par des institutions et des organisations chrétiennes que par les chrétiens eux-mêmes. Jusque là le chemin sera long, et personne ne saura dire s'il ne passera pas à travers le désert, comme le chemin d'Israël, lorsque le peuple revenait des pots de viande d'Égypte dans le pays de leurs pères » (p. 106).

II. Travaux catholiques sur l'œcuménisme

Le nombre de revues qui, dans le monde catholique, ont consacré au cours de ces derniers mois un fascicule entier ou du moins de nombreux articles à l'œcuménisme, a subitement augmenté dans des proportions inattendues. Ce sujet, réputé très spécial, voire suspect, il n'y a pas bien longtemps, a pris aujourd'hui dans la conscience des fidèles une importance majeure, au point que chacun veut en entendre parler, savoir exactement ce qu'il est, s'en faire une idée et poursuivre son information. Aussi bien, a-t-il fallu multiplier les initiations dans les différents cercles de gens cultivés par des conférences, des conversations, des échanges de vue, des discussions et des publications de toutes sortes pour arriver à exposer d'une manière claire l'idée que le mot œcuménisme recouvre, et qui prête à confusion en raison de sa parenté avec des notions très anciennes dans l'Église. L'annonce du futur concile « œcuménique » venant après le « Conseil œcuménique des Églises » a été pour quelque chose dans ce problème et dans cette fièvre.

Mais l'œcuménisme ne progresse pas seulement dans le domaine

de l'information générale. Les théologiens en mesurent de plus en plus la profondeur et la qualité, et sentent la nécessité qu'il y a pour toutes les disciplines ecclésiastiques et religieuses de se refaire à sa lumière. Ce qui ne réclame pas seulement une revision des matières enseignées sous un nouveau cœfficient, mais une ouverture sur le « dialogue », élément qui doit commander aujourd'hui, à notre point de vue, tout conditionnement de la recherche. C'est comme une rénovation de la théologie qui est exigée en fonction de l'unité chrétienne — alors qu'elle avait été faite surtout, ces derniers siècles, en fonction de nos divisions —, rénovation dans laquelle les ressources de la philosophie existentielle viendront sans doute apporter leur concours.

Aussi bien, des ouvrages plus importants sur l'œcuménisme voient-ils le jour. Nous voudrions en signaler ici trois, qui viennent de paraître en langue française, dûs à la plume d'auteurs catholiques, et nous les échelonnerons suivant le degré de leurs perspectives.

Le premier est la *Petite histoire du Mouvement œcuménique* [1] du P. G. Tavard, assomptionniste français vivant en Amérique, et dont plusieurs études ont été déjà très remarquées [2]. A côté du livre si courageux et si méritant du P. Villain *Initiation à l'œcuménisme* [3], qui ne contenait qu'un exposé historique succinct, visant surtout à une information première et invitant à la rencontre, cet ouvrage constitue un résumé intelligent de ce qui s'est passé au cours du XIXe et du XXe siècle, en relation avec l'ensemble de faits et de tendances qu'on appelle aujourd'hui « mouvement œcuménique ».

Le grand public trouvera ici une série de chapitres clairs, bien ordonnés, ouverts aux problèmes les plus difficiles et écrits dans un esprit vraiment excellent, qui ne pourront que donner satisfaction à tous.

Dans les premiers chapitres, consacrés au XIXe siècle, et où, après un exposé rétrospectif des divisions et des schismes, l'auteur énumère tous les courants religieux qui, dans le protestantisme surtout, malgré les tendances libérales et rationalistes de l'époque, avaient

1. Georges TAVARD, *Petite histoire du Mouvement œcuménique* (Coll. « Omnes Gentes »), Paris, Éd. de Fleurus, 1960 ; in-12, 250 p.

2. Notamment, *L'Angoisse de l'Unité*, Paris 1952 ; *A la rencontre du Protestantisme*, Paris, 1954 ; *Le Protestantisme*, Paris 1958 ; *Holy Writ or Holy Church*, Londres, 1959, ce dernier ouvrage, très apprécié dans le monde des théologiens (Cfr *Irénikon*, 1960, p. 258).

3. Cfr *Irénikon*, 1959, p. 23 sv.

posé les jalons d'un remembrement, les personnalités des danois N. Grundtvig et Kierkegaard, de F. D. Maurice en Angleterre sont mises en relief, non moins que le mouvement d'Oxford et ses relations avec l'Orthodoxie russe.

Un chapitre intitulé « Fût-ce à la onzième heure » traite de l'association de Ambrose Phillips de Lisle, ainsi que de William Ward et de Lord Halifax ; on y donne un paragraphe bien curieux sur un évêque irlandais peu connu, Mgr J. W. Doyle († 1834), qui, dans une communication au Chancelier de l'échiquier du Gouvernement britannique, fit en 1824 une déclaration singulièrement précoce. Il n'est pas déplacé de la reproduire ici *in extenso*, car elle est suggestive et constitue pour nous une leçon. « Mgr Doyle y exposa, nous dit-on, les problèmes religieux de l'Irlande, divisée entre l'Église catholique, pauvre mais populaire, et l'Église anglicane, officielle mais minoritaire. Il proposa ensuite de consolider la position de ces deux Églises en les unissant. L'Évêque ne pensait pas que l'on puisse y arriver par décret gouvernemental. Il voulait seulement que le gouvernement appuyât l'idée de tenir des colloques théologiques en vue de réduire les différences entre les deux Églises. Le passage relatif à ces différences mérite d'être cité en entier :

Les principaux points à discuter sont le canon de la sainte Écriture, la foi, la justification, la messe, les sacrements, l'autorité de la tradition, des conciles et du pape, le célibat ecclésiastique, la langue liturgique, l'invocation des saints, le respect des saintes images, la prière pour les morts. Sur la plupart de ces points, il me semble qu'il n'existe pas de différence essentielle entre catholiques et protestants. La diversité actuelle d'opinions provient, dans la plupart des cas, de certaines formes de vocabulaire qui peuvent être expliquées de façon satisfaisante, ou de l'ignorance et des incompréhensions produites et renforcées par d'anciens préjugés et de la mauvaise volonté, mais qui pourraient être surmontées. Ce sont l'orgueil et les points d'honneur qui nous maintiennent éloignés sur bien des sujets, et non l'amour de l'humilité chrétienne, de la charité et de la vérité.

» Non content de suggérer des discussions théologiques, continue le P. T., l'évêque de Kildare proposait de renoncer à son siège épiscopal 'sans paiement, sans pension, sans émolument, sans ambition', si cela pouvait favoriser l'union. Cette lettre indique trois points que les œcuménistes catholiques ont dû redécouvrir depuis lors. Dans une géniale anticipation, Doyle pressentit ce qu'une longue expérience des dialogues théologiques a en effet démontré :

» En premier lieu, la plupart des différences entre catholicisme et protestantisme, dit-il, ne sont pas des oppositions dans la foi.

Ce sont des divergences de langage ou des incompréhensions provenant de manières de sentir distinctes. Or ceci est bien l'une des conclusions tirées par les œcuménistes d'aujourd'hui. Sans nier ou amoindrir les contradictions doctrinales, ils évaluent l'immense champ des facteurs non théologiques de désunion, qui encombrent le problème œcuménique et enveniment les rapports d'une Église à l'autre.

» En deuxième lieu, l'évêque de Kildare propose la méthode du dialogue comme remède à cette situation. On ne peut clarifier l'atmosphère qu'en se rencontrant et en causant. Des explications feront comprendre le vocabulaire particulier des uns comme des autres. Cela rendra possible, petit à petit, de parler un langage théologique commun. Après cela seulement pourra-t-on aborder avec fruit les ultimes questions dogmatiques. Là se situe précisément l'un des points centraux de l'œcuménisme d'aujourd'hui. La méthode du dialogue est seule capable de surmonter les difficultés de communication entre catholiques et protestants. La méthode œcuménique par excellence est 'dialogique'. Elle procède à une étude mutuelle des doctrines, des liturgies, des sensibilités.

» En troisième lieu, il faut faire face à un problème spirituel. L'orgueil et le point d'honneur se manifestent dans le comportement des chrétiens séparés les uns vis-à-vis des autres. La solution des problèmes essentiels échappera tant que l'on s'enorgueillira de ce qui nous sépare. Cette idée touche au concept d'émulation spirituelle telle qu'il a été exposé plus récemment : avant de se réunir, il faut fraterniser dans l'amour commun du Christ. Tous doivent d'abord développer en eux 'l'amour de l'humilité chrétienne, de la charité et de la vérité'.

» La lettre de James Warren Doyle souleva peu d'échos. Ni les anglicans ni les catholiques, dans leur ensemble, ne s'y intéressèrent. Doyle était, en cette matière, un pionnier. Et les pionniers sont souvent seuls. Les prophètes ne sont pas toujours écoutés. Pourtant si l'on avait prêté attention aux propositions de Doyle, le mouvement œcuménique, en ce qui concerne au moins les catholiques, serait cent ans en avance sur son état actuel » (p. 54-56) [1].

1. On sera peut-être étonné d'apprendre que l'Irlande s'ouvre en ce moment à l'œcuménisme. Un article que P. S. O'Riordan vient de publier dans la revue *The Furrow*, de Maynooth, traite en détail et avec beaucoup d'ouverture des *Relations entre catholiques et protestants en Irlande*. Le même fascicule (janvier 1961) est entièrement consacré à l'unité, et comprend, outre l'article déjà cité, les contributions suivantes : Mgr Dyer,

« Peut-être y avait-il, dans les appréciations de Mgr Doyle une vue trop optimiste. Le fait est qu'elles rejoignent étonnament les préoccupations des œcuménistes d'aujourd'hui.

La seconde partie de l'ouvrage traite du XXe siècle. On y parle de la Conférence d'Édimbourg en 1910, des grandes conférences œcuméniques, du mouvement de prière, du centre de Genève, des Patriarcats de Constantinople et de Moscou, des foyers œcuméniques contemporains dans toutes les confessions, et enfin du futur concile.

La particularité de cet ouvrage est d'avoir mis l'accent avec audace et bonheur sur tout ce qui, dans le catholicisme, marque un point d'avance sur d'anciennes positions dépassées. Ce nous a été un plaisir notamment d'y voir relever combien les rapports avaient pu être étroits avant le XIXe siècle entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes, malgré le schisme officiel qui les séparait : « L'interprétation des restrictions canoniques concernant la *communicatio in sacris* est devenue beaucoup plus rigide qu'elle ne l'était autrefois en ce qui regarde l'Orthodoxie. Il y aurait tout un livre à écrire sur l'éloignement progressif des Églises catholique et orthodoxe, après comme avant le schisme. L'on pourrait tracer la courbe d'une régression à partir d'une pratique qui était auparavant beaucoup plus 'œcuménique' qu'elle ne l'est de nos jours » (p. 9). On espère que le concile fera un pas en avant pour rétablir des relations plus faciles.

De fait, il y a dans tout l'ouvrage du P. Tavard un souffle qui le rattache non pas aux formules de jadis, mais à ce que nous pressentons d'une ère nouvelle dans la théologie et les relations entre chrétiens.

* * *

Le second ouvrage, beaucoup plus considérable, que nous voulons présenter ici est celui du P. M. J. Le Guillou, o. p., *Mission et Unité* [1], qui porte la marque d'un labeur œcuménique très réfléchi. Il appatient, encore beaucoup plus que le premier, à cette nouvelle formu-

archevêque de Calcutta, *L'œcuménisme catholique ;* le P. P. O'Sulleabhain, *Introduction aux rites orientaux ;* D. Th. Becquet, *La Signification de l'icone*; Mgr H. F. Davis, *Le Fils de l'Homme image du Père ;* E. Mc Donagh, *Étude sur la Tolérance.*

1. M.-J. Le Guillou, O. P., *Mission et Unité.* Les exigences de la Communion (Coll. « Unam Sanctam », 33-34). Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; 2 vol. in-8, 286 + 344 p.

lation de la pensée en fonction de l'autre — ou des autres — qui est le principal caractère de la théologie œcuménique. La vision des choses qu'il présente ne vient certes pas d'un contact superficiel avec les données recueillies dans les confessions séparées, mais d'une intelligente intussusception qui fait le départ de ce qui en elles est assimilable et de ce qui ne l'est pas à la théologie catholique. On n'eût pas songé à écrire un livre de ce genre il y a une vingtaine d'années, à l'époque ou les relations interconfessionnelles n'étaient encore que peu répandues.

L'actualité de la « Mission » au sein du Conseil Œcuménique des Églises a donné à l'auteur, en s'alignant sur cette préoccupation fondamentale, l'idée de repenser toutes les questions unionistes de théologie et d'histoire sous un jour nouveau. On est agréablement surpris de la souplesse qu'il met à faire des emprunts à des sources étrangères et à les fusionner avec sa manière, ce qui donne à son livre d'être le reflet de toute une littérature bien vivante.

Le temps n'est pas loin où, dans le catholicisme, il fallait distinguer l'idée missionnaire de l'activité unioniste. Non seulement le caractère juridique de l'ancienne ecclésiologie, fondée sur l'opposition et la controverse, mais encore l'attitude des prêtres latins dans les pays orientaux, où ils tendaient à appliquer les méthodes de conversion pure et simple, ou à peu près, des régions à évangéliser, envers les chrétiens d'Orient, — méthodes provenant d'une ignorance de la réalité de la qualité chrétienne de ces régions —, avaient poussé les théoriciens à faire ces distinctions. La découverte de l'importance théologique du problème missionnaire dans le monde protestant, et spécialement chez les œcuménistes, ainsi que la mise à jour par certains grands théologiens catholiques de la valeur profonde de la Mission, ont créé un nouveau climat. Si le monde protestant a totalisé l'action de l'Église en la reportant aujourd'hui sur la Mission, manière découlant de son ecclésiologie, le problème de l'Unité est apparu, dans le catholicisme, intimement lié lui aussi à celui de la Mission comme fonction essentielle de tout le corps de l'Église. Et cela non seulement en raison de l'efficacité du témoignage évangélique à porter, mais aussi pour une question de structure profonde: L'Église de la terre est une Église en marche dans le temps et dans l'espace. Elle doit lutter contre les puissances du mal, qui sont aussi les auteurs des schismes, et qui tiennent captifs ceux que la foi chrétienne n'a pas encore atteints. Elle ne peut se dérober à cette fonction libératrice, pas plus qu'elle ne peut renoncer, par exemple, à la rémission des péchés.

Le présent ouvrage traite de tout ce qui est actuel sous cet aspect majeur de la théologie de la Mission. De fait, à l'occasion de la Mission, tout l'œcuménisme est passé en revue, avec ses incidences non seulement dans le monde protestant mais aussi dans le monde orthodoxe et dans les anciennes chrétientés séparées depuis Éphèse et Chalcédoine. L'auteur met à profit de nombreux travaux qu'il avait déjà publiés en différentes revues ainsi que son expérience de l'Église orthodoxe, qu'il a retirée d'un contact suivi avec la Grèce.

Dans un premier livre (t. I), il étudie le fait œcuménique « dans son ampleur et son originalité ». Il passe en revue les différentes confessions de la Réforme — qu'il appelle, suivant la suggestion du P. Congar des « communions » (cfr *Irénikon* 1950, p. 3 sv.) —, dans leur liaison avec le mouvement œcuménique et avec le témoignage missionnaire. Il traite ensuite des Églises orthodoxes « dans leur affrontement avec le monde moderne et dans leur participation au mouvement œcuménique », ainsi que des ruptures plus anciennes.

Dans le second livre, (t. II), c'est l'Église catholique et sa mission qui sont étudiées : analyse des significations exactes des divisions chrétiennes, évolution qui a amené les esprits de la controverse au dialogue œcuménique, travail théologique œcuménique, pénétration de l'attitude que l'Église catholique peut avoir en face du Conseil œcuménique des Églises, des Orthodoxes et des chrétiens séparés dans leur ensemble. L'occasion se présente aussi de faire le tour des différentes ecclésiologies catholique, orthodoxe, protestante, anglicane et œcuménique, en fonction du dialogue entre les chrétiens et de son rapport avec la mission.

Un des beaux chapitres de l'œuvre est, au t. II (pp. 43-98) celui que l'auteur intitule *De la Controverse au Dialogue œcuménique* (déjà paru dans *Istina*, 1958, p. 100 sv.). Il s'est attardé sur l'attitude pénétrante de Richard Simon qui, au XVIIe siècle, avait montré une compréhension étonnante de l'Orient et de sa théologie. Ce chapitre du reste vient d'être complété par un ouvrage remarquable de Jean Steinmann : *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique* [1], d'où nous extrayons les phrases suivantes du grand exégète à propos des Maronites, et dont plusieurs avaient été citées déjà par le P. Le Guillou : « Si l'on s'en fût rapporté alors absolument à quelques docteurs scolastiques, on eût porté cette nation à réformer son rituel sur celui de l'Église latine ; et la manière dont ils administrent la plupart de leurs sacrements eût été rejetée. Mais les plus

1. Jean Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1950, in-8, 452 p.

habiles s'y opposèrent et furent d'avis qu'il ne fallait pas juger d'une matière si importante par ce qui se faisait aujourd'hui dans l'Église romaine ni par l'usage qui se trouvait dans les rituels latins ; mais qu'il était nécessaire de remonter jusqu'au temps qui avait précédé le schisme ; qu'autrement ce serait condamner une Église orthodoxe ; s'il était vrai que ce qu'on reprenait dans les Églises orientales, s'y trouvait déjà dès le temps de saint Basile, de saint Chrysostome, et des autres Pères qui vivaient avant Photius » (p. 82). Son grand principe était le suivant : « Il faut rendre justice aux Grecs : car ils suivent la plupart en cela l'usage de leur Église, qui est très ancien. Si le droit nouveau a introduit une nouvelle discipline dans l'Église romaine, nous ne devons pas pour cela condamner toutes les Églises qui ne se conforment point à cette nouvelle discipline » (p. 83). « Les hérésies de la façon qu'elles sont aujourd'hui dans le Levant sont imaginaires. Car si l'on met à part les cérémonies, qui sont des choses indifférentes, on trouvera que, dans ce qui regarde la doctrine, ils ne diffèrent en rien de nous que dans les termes et il paraît assez clairement de l'histoire du nestorianisme, imprimée à Rome, que ce qu'on appelle maintenant nestorianisme n'est qu'une hérésie de nom ; et je ne sais pourquoi Stroza a fait passer les Nestoriens pour hérétiques malgré qu'ils aient, puisqu'ils confessent eux-mêmes que leur doctrine ne diffère point de la nôtre, si ce n'est de paroles, n'ayant pas comme nous une théologie réduite en art et la plupart de nos termes leur étant inconnus. Les Eutychiens, Jacobites, Dioscoriens et autres monophysites ne sont pas plus hérétiques que les Nestoriens... » (p. 84). On sait combien les recherches récentes ont confirmé, dans la plupart des cas, ces vues de l'exégète du XVIIe siècle.

Et M. Steinmann d'ajouter : « Simon jetait les bases d'un véritable œcuménisme. Il aime les Églises orientales. Il les comprend. Il montre que les Latins s'entendront avec elles le jour où ils renonceront à une scolastique abusive. Si l'on en revient à l'étude sérieuse des sources, on se trouvera aisément d'accord avec les Grecs ». Ici encore, nous retrouvons, bien précoce, une tentative de faire échec au cloisonnement théologique, qui est peut-être l'obstacle le plus grand à toute entente et à tout dialogue. C'est, tout compte fait, de ce cloisonnement que tend à nous sortir l'ouvrage du P. Le Guillou.

* * *

Le troisième ouvrage que nous voulons présenter, qui nous paraît être d'une valeur exceptionnelle et d'une très grande maturité, est celui du chanoine G. Thils. Il nous avait donné il y a six ans une

Histoire doctrinale du mouvement œcuménique (cfr *Irénikon*, 1955, p. 246-247), dont on a dit en son temps tout le mérite. Ce qu'il nous apporte aujourd'hui n'est à la vérité qu'un opuscule de 84 pages intitulé *La « théologie œcuménique »* [1], mais il est le résultat de recherches pédagogiques nuancées et d'un effort authentique et laborieux sur la présentation du problème œcuménique dans une Faculté de théologie, en le dépouillant de toute scolarité et de tout schématisme. Ici encore, et plus que dans les autres ouvrages recensés, nous nous trouvons devant un postulat incoercible : On ne peut travailler œcuméniquement si on ne sort pas totalement des catégories — ne disons pas de la controverse, ceci est trop évident —, mais de tout ce qu'avait entraîné la controverse dans la présentation des thèmes ecclésiologiques. L'urgence de la réconciliation doit nous faire considérer le dialogue comme une condition tout à fait générale d'une théologie existentielle. Si nous commençons à le sentir dans l'Église catholique, les autres l'ont senti avant nous, et c'est tout le mérite du présent petit livre que d'aligner un grand nombre de citations d'auteurs divers appartenant au protestantisme qui nous le montrent avec évidence :

« On ne se définit pas en s'opposant dans un ordre de réalités où nos formules conceptuelles sont loin d'être l'équivalent adéquat et exhaustif de ce qui est une totale transcendance... Il y a des équivalences de pensée là où la terminologie peut d'abord paraître inconciliable, et des « harmoniques » qui amplifient et enrichissent notre « sonorité » confessionnelle particulière, là où nous condamnions d'abord une discordance... Quand on a vu clair dans cette problématique de l'œcuménisme, on ne tarde pas à se rendre compte que beaucoup de questions qui divisent les Églises sont en fait mal posées. On n'a pas réussi à les isoler des contingences historiques qui les ont fait surgir et l'on perpétue artificiellement, par raidissement inconscient de position périmées et dépassées, des conflits qui ont perdu leur raison d'être, ou dont la « pointe » est ailleurs que là où nous croyons la voir » (p. 33, citation de R. PAQUIER, *Des théologies confessionnelles à une théologie œcuménique*, dans *Verbum Caro*, 1948, n. 5, p. 6-7).

« Dialoguer veut dire ne pas se contenter de longs monologues où l'on s'écoute soi-même ; mais savoir se taire afin de comprendre, de saisir par l'intérieur la pensée et les positions de l'interlocuteur. Dialoguer, c'est-à-dire ne pas poursuivre sa propre pensée, selon les schémas qui nous sont propres et dans les catégories auxquelles nous sommes accoutumés, mais savoir répondre à l'autre, dans son système, afin de l'ouvrir. Dialoguer signifie ne pas reprendre les arguments éculés de la polémique, mais savoir

1. Gustave THILS, *La « Théologie œcuménique »*. Notions. Formes, Démarches, (Coll. « Bibliotheca Ephemeridum theologicarum lovaniensium » 15), Louvain, Warny, 1960, in-8, 84 p.

regarder l'autre tel qu'il veut être et non pas tel que nous le voyons à travers l'image que des siècles d'opposition stérile nous ont transmise. Il s'agit de « se rencontrer », de se « pénétrer » réciproquement, de se familiariser avec une théologie, une philosophie, une spiritualité et même parfois une échelle de valeurs morales si différentes des siennes propres qu'elle ne semble avoir avec cette dernière aucun rapport. Cela suppose encore prendre du temps afin de trouver le ton juste, se débarrasser de la méfiance, se montrer tel que l'on est. Le dialogue est l'inverse de la polémique » (pp. 42-43, citation de R. SCHUTZ, *Pour un bon œcuménique*, Ibid., 1957, p. 6).

« Dès que je me sens jugé par autrui ou dès que je juge autrui, la communication est rompue. Car juger c'est ici le contraire de reconnaître... c'est inventorier un être et ne pas le saluer dans sa transcendance... Le dialogue que j'engagerai avec lui sera en réalité une série d'épreuves et de pièges ; au lieu de l'attendre, je le guetterai pour voir comment il se dépêtre des embûches que j'ai placées sur sa route » (pp. 45-46, citation de R. MEHL, *La Rencontre d'autrui*, Neuchâtel, 1955, p. 16).

Ces différenes remarques sont insérées dans le premier chapitre intitulé « La théologie œcuménique comme confrontation existentielle », où les formes diverses de confrontation (fond commun, intuitions radicales, etc), les éléments du dialogue critique (sens et intelligence des différences, sens et souci des équivalences), choix d'un critère, qualité et conditions du dialogue sont examinés.

Quant au chapitre II, qui nous a paru le plus important, il est intitulé « La théologie œcuménique comme *dimension* de toute la théologie ». L'œcuménisme y devient comme une sorte, non pas de *scientia suprema* — ce serait déshonorer la métaphysique —, mais un peu comme la *suprema methodus*, qui doit commander toutes les branches du savoir théologique, en raison de la tragédie de la division que notre époque ressent si particulièrement. On sent d'emblée le remous — mais combien réaliste ! — qu'une telle position pourra provoquer dans les milieux scolaires. « Du fait de l'existence d'une pluralité de communions chrétiennes et d'Églises, nous dit l'auteur, les théologies participent à cet état de division et elles insèrent dans leurs formules et dans leurs catégories les éléments d'ordre polémique et les antithèses qui traduisent les désaccords » (p. 50). Nous ne pouvons que souscrire à cette tendance foncière, si neuve qu'elle puisse paraître à première vue. C'est en effet une nouvelle ère qu'elle amorce, bien que M. Thils ne soit pas le premier à l'avoir pressentie.

La troisième partie « La théologie œcuménique comme discipline particulière » se présente un peu sous forme de paradoxe à l'égard du chapitre précédent. On crée des chaires d'œcuménisme dans les

milieux studieux, et c'est un bien. Mais « l'inconvénient de ces chaires et de ces institutions, dit-il, est plutôt d'ordre prudentiel ; leur seule existence pourrait inciter les autres titulaires de cours de théologie à se désintéresser d'une dimension et de questions qui ont leur propre titulaire spécialisé » (p. 67). Et, citant M. H. H. Wolf, « Il s'agirait dit-il, alors d'une nouvelle discipline théologique dont la tâche serait de travailler sur les données des grandes conférences œcuméniques. De fait, la matière ne manquerait pas, qui justifierait pour des Facultés de théologie la création d'une chaire spéciale, d'un secteur d'études particulier pour l'œcuménisme ; à plus forte raison encore si le domaine de l'œcuménisme n'est pas limité aux cinquante dernières années, mais que l'on prenne également en considération ce que des périodes plus reculées ont apporté à la pensée œcuménique. En approfondissant les choses, on se trouve cependant dans un certain embarras, car la matière devant faire l'objet d'un tel travail trouve déjà sa place dans les disciplines théologiques actuelles et doit en être partie intégrante » (p. 67) [1].

Aussi cette discipline devra-t-elle être encyclopédique. M. Thils se hasarde à en tracer et à en formuler les éléments en la situant comme un *locus* de la théologie systématique, et ce, sous les huit rubriques suivantes :

1. La notion d'« œcuménisme » et d'« œcuménique », dans l'histoire et avec sa portée théologique.
2. Les fondements bibliques et patristiques de l'œcuménisme comme problème théologique.
3. La justification et les motifs de l'œcuménisme d'après la théologie systématique.
4. Le but et le propos spécifique de l'œcuménisme.
5. Le sujet de l'œcuménisme, au sens de : Qui est chargé de cette vocation œcuménique ? Le Christ, l'Église, le ministère, les fidèles, dans quelle mesure, avec quelle autorité ?
6. La matière de l'œcuménisme.
7. L'âme de l'œcuménisme : ou la signification œcuménique de la prière, de la charité, de la mortification, notamment.
8. Les conditions non-théologiques de l'activité œcuménique.

En somme, l'ouvrage de M. Thils nous fait comprendre que la théologie polémique a eu sa répercussion sur cette structure mentale

1. H. H. Wolf, *Dans quel sens peut-on parler d'une théologie œcuménique ? dans Verbum Caro*, 1956, n. 37, p. 12.

Les idées de M. H. H. Wolf, directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, sont peut-être celles avec lesquelles M. G. Thils est ici le plus apparenté.

assez artificielle dont nous sommes tous tributaires dans le monde catholique depuis plusieurs siècles, ce qui explique entre autres comment des raisons qui nous semblent péremptoires en matière d'ecclésiologie sont dépourvues de tout mordant pour un esprit qui n'y a pas été préparé. Il y a là un problème difficile de pédagogie et de méthode, qui dépasse même de loin la pédagogie et la méthode, et qui constitue tout le fondement de ce qu'on peut appeler aujourd'hui la théologie œcuménique.

D. O. R.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Friedrich-Wilhelm Eltester. — Eikon im Neuen Testament. (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 23). Berlin, Töpelmann, 1958 ; in-4, XVI-166 p., DM 28.

Dans la présente dissertation de doctorat reçue par la Faculté théologique de l'Université de Marbourg, M. E., élève de Bultmann, nous donne une étude approfondie sur la signification de l'*eikon* dans le N. T. Voici la division de la thèse : l'A. commence par une recherche philologique détaillée relative à l'étymologie, à l'attestation et à l'usage du mot *eikon* dans le grec classique et hellénistique, dans le judaïsme hellénistique et dans le N. T. Puis, il essaye de saisir la signification cosmologique et anthropologique d'*eikon* en dehors du N. T. L'A. définit d'abord la notion de l'image chez Platon, Philon, Plutarque, Numénius d'Apamée, dans les écrits hermétiques et chez Plotin, pour traiter ensuite, sur la base de ces analyses, du contenu d'*eikon* du point de vue formel (*τέχνῃ εἰκών, φύσει εἰκών*, *eikons* intelligibles, etc.) et matériel (théologie solaire, *kosmos*, *aion*, *sophia*, *logos* ; l'homme comme *eikon* directe et indirecte de Dieu). Après ce grand travail préparatoire — 130 pp. sur 166 —, l'A. tire des conclusions quant au contenu christologique et anthropologique du terme *eikon* dans le N. T. : le Christ et l'homme comme *eikon* de Dieu, l'homme *eikon* du Christ. Cet ouvrage rassemble les principales sources hellénistiques pour l'étude de l'Image, notion qui acquerra une importance capitale dans la théologie patristique et orientale.

D. Bf. M.

Louis Girard. — Le cadre chronologique du ministère de Jésus. Paris, Gabalda, 1953 ; in-8, 94 p.

Dans une étude minutieuse et bien documentée, à laquelle est jointe une bonne bibliographie, le chanoine Girard tente d'établir le cadre chronologique du ministère de Jésus. En chronologie relative, la question est celle de la durée du ministère public. L'A. pense qu'il a duré trois ans : les positions contraires obligent à intervertir les chapitres 5 et 6 de saint Jean, à opérer des compressions, jugées intolérables. En chronologie absolue, l'A. situe la 15ᵉ année de Tibère (*Lc* 3, 1) en 28-29, rejetant les hypothèses de la corégence et de l'antidate. La Passion vient ainsi en l'an 33, et l'objection du *triginta annos* de *Lc* 3, 23 est réduite en prenant

ce chiffre pour un chiffre rond. La Nativité, selon notre auteur, se place en l'an 6 ou 7 avant notre ère. Notre Seigneur aurait donc eu près de quarante ans au moment de sa Passion, ce qui coïncide bien avec la tradition que rapporte Irénée. — Trois appendices, sur la division du temps et le calendrier chez les Juifs, et sur la chronologie de l'ère néo-testamentaire.

D. Pl. B.

A. Jaubert. — La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne. (Coll. Études bibliques). Paris, Gabalda, 1957 ; in-12, 159 p.

Le livre des Jubilés témoigne d'un calendrier solaire que l'on retrouve également dans certains livres de la Bible. Ce calendrier est divisé en quatre trimestres, et il accorde une importance particulière à chaque jour de la semaine. Il reparaît dans les documents sacerdotaux. Par ailleurs, il était en usage dans la secte de Qumrân. Mais au début de l'ère chrétienne il ne subsistait que comme calendrier liturgique, et de type archaïque. L'A. pense en retrouver des traces dans la liturgie chrétienne. La *Didachè* mentionne les deux jours que les chrétiens doivent consacrer au jeûne : mercredi et vendredi. Des apocryphes chrétiens s'inscrivent dans la ligne de cette tradition juive. Quant aux Quatre-Temps, qui étaient trois primitivement et sont d'origine spécifiquement romaine, il ne semble pas qu'il faille rechercher leur source dans le calendrier juif ancien. La querelle pascale elle-même, opposant les tenants de la Pâque à jour fixe de la semaine, et les tenants de la Pâque au quantième du mois, pourrait s'expliquer par la permanence du calendrier en question. Mais est-ce tellement certain ? D'autre part, le cas de la Pâque fixée au dimanche permet-il de généraliser, et de parler d'une liturgie qui « se caractérise par l'adoption des fêtes à jour fixe de la semaine » ? Ne serait-ce pas, plus simplement, que le souvenir de la Résurrection restait lié au dimanche, sa date d'après les évangiles et que, dans les premiers siècles, toute célébration avait tendance à se reporter au dimanche ? Il ne semble pas nécessaire de faire intervenir pour expliquer ce fait l'influence d'un calendrier de secte, archaïsant et peu répandu. La seconde partie étudie ce que l'A. pense être l'écho dans la tradition patristique de ce calendrier ancien. Épiphane n'est pas un simple doublet du passage bien connu de la *Didascalie*. Victorin de Petau, littérairement, est indépendant des précédents. Le milieu judéo-chrétien du second siècle serait l'origine commune de cette tradition. L'A. constate par ailleurs que les textes liturgiques les plus anciens ne situent pas la Cène la veille de la mort de Jésus, mais la veille de sa Passion, ce qui n'implique pas que la mort ait suivi immédiatement l'arrestation. Les écrivains sont plus formels (Irénée, Apollinaire, Clément). Il en ressort que la datation de la Cène à la veille de la mort est attestée dès 165, mais en relation à une querelle d'exégèse. « Il est clair qu'il s'agit là d'une déduction, non d'une tradition. » Mais est-il légitime de prêter à ces documents le souci de chronologie exacte et objective qui nous presse au XXe siècle ? Une troisième partie enfin applique l'hypothèse à la solution du problème des rapports entre les Synoptiques et saint Jean. Il semblerait plus conforme à la manière des évangélistes d'expliquer la divergence par le fait que les Synoptiques auraient conféré un caractère pascal à une Cène qui ne pouvait l'avoir

au sens strictement historique. Dans l'ensemble, c'est une hypothèse féconde que propose l'A., mais dont il ne faudrait pas majorer la portée.

D. Pl. B.

Littérature et théologie pauliniennes. (Coll. Recherches bibliques, V). Bruges, Desclée De Brouwer, 1960 ; in-12, 235 p.

Ce volume contient les conférences prononcées à l'occasion de la XI[e] session des Journées bibliques de Louvain, tenue en 1959. Le 19[e] centenaire de l'épître aux Romains invitait à choisir saint Paul comme sujet de ces conférences. Treize auteurs très qualifiés ont apporté leur contribution à ce colloque. Nous nous contenterons de mentionner, comme particulièrement intéressantes, celles du P. B. Rigaux, O. F. M., faisant le point de la littérature contemporaine sur saint Paul ; de Mgr Cerfaux, opinant pour l'authenticité paulinienne de l'épître aux Éphésiens ; du P. Lyonnet, S. J., montrant que saint Paul dissociait justification et jugement, ce qui infirme *a priori* toute conception juridique de la rédemption. Il convient de mentionner également la vigoureuse mise au point du chanoine Havet à propos d'un article du Père Zapelena (*V. D.*, 37 [1959], 78-95 et 162-70) sur la conception que se ferait Mgr Cerfaux de la doctrine paulinienne du corps du Christ. Il est regrettable que les saines méthodes exégétiques ne soient pas encore à la base des discussions de cette sorte. Mgr Descamps, dans son rapport de conclusion, résume l'essentiel de chacune des conférences, et il termine en exprimant le désir que soient mis au point certains principes de méthode en théologie biblique : dont acte.

D. Pl. B.

Flavius Josephus. — Geschichte des Jüdischen Krieges. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz. Cologne, Melzer, s. d. ; in-12, 696 p.

Au début du siècle le Dr. H. Clementz, médecin, musicien, littérateur et traducteur, fit éditer une version allemande des œuvres complètes de Flavius-Josèphe en quatre volumes : *Des Flavius Josephus sämtliche Werke* (Halle, Hendels Bibliothek der Gesamtlitteratur, 1899-1901). Le livre ici présenté n'est que la réédition anastatique d'un de ces quatre volumes. Le texte est reproduit tel quel sans date (seule la Préface est datée de 1900) ni correction ou addition aucunes. Clementz s'est basé surtout sur l'édition gréco-latine de Dindorf (Paris, 1845-47, et non pas 1865 comme il est dit dans la Préface, p. 9). Les quelques remarques et références aux *Antiquités* pour les livres I et II, 1-14, facilitent la lecture. La traduction est de grande beauté. Un index complet et deux cartes (dont l'une, malheureusement, est presque illisible) donnent encore à ce livre la valeur d'un instrument de travail. Rectifions un petit détail (p. 3, n. 1) : saint Jérôme déjà appelait Josèphe le « Tite-Live grec » (Ep. XXII, ad Eustoch., 35 ; P. L. XXII, c. 421) ; le savant dogmaticien Oberthür a donc repris simplement le terme de ce saint.

D. E. D.

Leon Roth. — Judaism, a Portrait. Londres, Faber and Faber, 1960 ; in-8, 240 p., 25/–

En seize chapitres l'A. nous trace un portrait vivant du judaïsme.

Comme il le dit dans la préface, un portrait n'est pas une photographie ; aussi ne s'étonnera-t-on pas de ce que l'A., déjà connu par d'autres publications dans la matière, suive une méthode spéciale dans cette petite description : il « dégage et analyse les phénomènes qui, au cours de l'histoire, ont façonné et constitué le judaïsme ». Ce sont des essais agréables à lire. A la p. 200 l'A. parle du Hallel ; il ne précise point, mais il s'agit du « petit Hallel », c'est-à-dire des psaumes 113-118, et non pas 112-118 ; le « grand Hallel » n'est pas mentionné. D. E. D.

Marius Victorinus. — Traités théologiques sur la Trinité, I-II. Texte établi par P. Henry, introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. (Coll. Sources chrétiennes, 68 et 69). Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in-8, 654 + 506 p., 49,50 NF les 2 vol.

Clément d'Alexandrie. — Le Pédagogue, I. Introduction et notes par H.-I. Marrou, traduction M. Harl. (Même coll., 70). Ibid., 1960 ; in-8, 298 p., 16,80 NF.

Origène. — Homélies sur Josué. A. Jaubert. (Même coll., 71). Ibid., 1960 ; in-8, 518 p., 30 NF.

Eusèbe de Césarée. — Histoire ecclésiastique, IV. Introduction par G. Bardy, index par P. Périchon. (Même coll., 73). Ibid., 1960 ; in-8, 330 p., 24 NF.

L'édition de Marius Victorinus était annoncée depuis longtemps, puisque non seulement les catalogues mais même les répertoires et les dictionnaires en faisaient mention (Séjourné, *DTC*, XV, 295 ; Cross, *The Oxford Dictionary*, p. 1419). Cet écrivain néoplatonicien et admirateur de Plotin, qui traduisit en latin plusieurs ouvrages grecs, semble n'avoir jamais été traduit en aucune langue. C'est donc un très grand mérite que d'avoir fait ce travail difficile et rebutant. Marius Victorinus, dit saint Jérôme qui ne l'aimait pas, écrivit *libros valde obscuros qui nisi ab eruditis non intelleguntur* (*De Vir. ill.*, 101). Le texte avait tout aussi bien besoin d'être revu, car les éditions étaient souvent mauvaises. C'est dire que nous nous trouvons ici devant un modèle d'érudition et de patience. En même temps, c'est une contribution importante à l'histoire de l'arianisme qui nous est apportée, tant au point de vue théologique que philologique, comme en font foi l'introduction de 100 pages et les 400 pages de notes. Cette édition rappelle les meilleurs travaux des Mauristes, avec, en plus, les ressources modernes de la paléographie, la connaissance exhaustive des fonds manuscrits et tous les répertoires désirables. Sont édités ici la lettre de Candidus à Victorinus *De la génération divine* ; la lettre de Victorinus à Candidus, l'autre lettre de Candidus, les quatre *Livres contre Arius*, l'opuscule *De homoousio accipiendo* et les trois hymnes : *Adesto lumen, Miserere Domine, O beata Trinitas.* On sait l'influence que ce rhéteur célèbre, converti tardif resté éperdument dialecticien, a pu avoir sur la notion de Dieu dans la théologie augustinienne, bien que le saint docteur ne se soit pas arrêté à sa conception assez plotinienne de la Trinité.

Quant à l'édition du *Pédagogue*, de Clément d'Alexandrie, elle est le fruit d'une collaboration diligente, non pas seulement des deux auteurs cités, mais des jeunes chercheurs du séminaire d'histoire ancienne du christianisme que dirige M. Marrou depuis longtemps à la Sorbonne.

Celui-ci nous avait donné il y a quelques années, une *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, dont ne pouvait que profiter le sujet proposé à ses disciples. Une longue introduction traite de la spiritualité et de la pensée chrétienne qui affleure dans l'œuvre du maître alexandrin, et surtout de l'intérêt historique du *Pédagogue*, notamment pour l'histoire de la culture, cet ouvrage étant, dans la pensée de son auteur, « une œuvre d'art susceptible de satisfaire les goûts raffinés de ce public d'aristocrates riches et élégants auquel il s'adressait » (p. 66-67). Clément ne dit-il pas que l'éducation et la culture sont « les biens les plus beaux et les plus parfaits que nous possédions dans cette vie » ? (cfr p. 139). La traductrice, Mme M. Harl, comme son maître, professeur à la Sorbonne, a exposé en quelques pages ses remarques sur « le plan, le contenu, la langue et le style du livre I ». Car ce n'est que celui-là que nous possédons jusqu'à présent dans cette traduction nouvelle. On nous annonce discrètement que les *Indices* seront publiés à la fin du livre III. Le travail est donc sur le métier, ce qui est encourageant. Les livres des *Stromates* de Clément, dont deux seulement sur huit ont paru dans la collection (1949 et 1951), nous font prévoir une échéance plus longue. Loin de nous d'en jeter la pierre aux éditeurs de *Sources chrétiennes*, dont le rythme et la qualité, à mesure où elle se produit, dépassent toute attente.

Les traductions des homélies scripturaires d'Origène continuent sans relâche. Dans l'introduction aux XXVI *Homélies sur Josué*, l'éditeur s'attache longuement, en plus de 50 pages, à rechercher les antécédents du thème majeur du livre, qui est celui de l'entrée dans la terre promise, et ses applications spirituelles jusqu'en ses incidences eschatologiques. On les trouve spécialement chez Justin, Irénée et l'Épître de Barnabé. Ces trois auteurs font du reste l'objet d'un appendice spécial (app. III). Un premier appendice traite de quelques aspects de l'angélologie d'Origène, le combat contre les anges des vices étant mis en relation, dans la pensée du grand docteur alexandrin, avec l'expulsion des populations indigènes de la terre promise. Un second appendice traite de la valeur de la traduction de Rufin, qui, faute du texte grec perdu, est reproduite en entier sur la page de gauche, en regard de la traduction française. C'est l'édition de Baehrens qui a servi ici. Puisqu'on insérait cette version, il fallait dire quelques mots de la valeur, souvent discutée, de Rufin comme traducteur. Grâce aux recoupements des chaînes de Procope et à celles de la Philocalie origénienne des deux Cappadociens, l'A. a pu donner ici un jugement satisfaisant sur l'œuvre présentée dans son ensemble. La traduction est coulante, les annotations pertinentes. Pour l'Homélie XX, dont une partie assez importante avait été comparée dans l'app. II avec le texte grec de la Philocalie, l'éditeur donne la traduction française de cette variante en note à la traduction du texte de Rufin. A la même homélie, à propos de l'efficacité de l'Écriture, il nous donne un passage fameux du *Récit du Pélerin russe*, étonnamment conforme à la pensée origénienne exprimée dans le texte. L'introduction se termine sur une allusion discrète, impressionnante, au retour d'Israël, qui s'opère d'une manière si ferme et si continue en ce moment, dans ce qui fut jadis la « terre promise ». L'ouvrage est bon, dans la ligne des recherches origéniennes de la patristique contemporaine.

Le t. IV de l'*Histoire ecclésiastique d'Eusèbe* dans la Coll. *Sources chré-*

tiennes était annoncé depuis longtemps (cfr *Irénikon*, 1959, p. 254). Il contient une introduction de plus de 120 pages du chanoine Bardy (†) qui était destinée à ne paraître qu'après la publication de l'œuvre. Elle reprend d'une manière claire, quoique sans grande nouveauté, les données classiques, et constitue une mise à jour de ce qu'on peut dire sur ce grand ouvrage, source de toute l'histoire de l'Église des premiers siècles. Un *index nominum* et un *index rerum* valent un lexique, et font penser aux détails méticuleux qu'on retrouve dans les Tables des anciens recueils, comme par exemple celui de dom Ceillier ; ils rendront d'immenses services. Tout patrologue devrait les avoir à portée de main. Ce travail, ainsi que les autres index (scripturaire, auteurs anciens, titres d'ouvrages cités par Eusèbe, mots grecs, auteurs modernes) sont l'œuvre du P. Périchon, S. J., et comptent près de 200 pages. D. O. R.

Saint Dorothée. — *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Δωροθέου οἱ Κατανυκτικοὶ Λόγοι. Ἐκ τῆς ἐν Βενετίᾳ ἐκδόσεως τῷ ,αψο΄* (1770). (*Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη*). Volos, Schoinas, 1960 ; in-8, 130 p.

Dans la réimpression des œuvres ascétiques patristiques destinées surtout aux moines grecs, les instructions de saint Dorothée méritaient leur place. A cause de leur genre si familier et de leur style si concret et direct elles ont connu une diffusion énorme tant en Occident qu'en Orient. On s'attendrait peut-être moins à une réédition d'une traduction en néo-grec du XVIIe siècle. L'édition de Venise de 1770 semble reproduire une autre parue dans la même ville en 1676 (cfr la notice la plus complète sur saint Dorothée dans le *Dict. de Spiritualité*, t. 3, col. 1651-1664, par J.-M. Szymusiak et Julien Leroy). L'ordre des pièces dans cette édition est : lettre, logoi 1-15, 19, 20, 16, 17 (numéros de *PG* 88). La lettre (*PG* 88, 1613B ss.) est entière et contient aussi la vie de saint Dorothée (*BHG* 2117) qui, dans les manuscrits slaves, est marquée ordinairement comme *Slovo 2*. Signalons le titre de la première didascalie : *Περὶ ὑποταγῆς*, ce qui semble mieux correspondre au contenu que le *Περὶ ἀποταγῆς* de la *PG*. Des manuscrits slaves ont ici : *Sur la charité*. D. I. D.

Archimandrite Philotheos Zervakos. — *Βίος, πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀρσενίου τοῦ Νέου, τοῦ ἐν τῇ νήσῳ Πάρῳ ἀσκήσαντος.* S. l., 1960 ; in-8, 102 p.

Arsenios Sergiadis (1800-1877), né à Ioannina, fréquenta l'école à Cydonies (Asie Mineure) et fut admis à l'Athos dans sa 15e année avec son maître spirituel Daniel. Après six ans il s'en éloigna lors des troubles au sujet de la communion fréquente et des collyves et se fixa, ayant fait de courts séjours aux monastères de Pendéli et de Longovarda et aux îles de Sikinos et de Folégandros, au monastère de Saint-Georges de Paros, comme père spirituel des monastères de l'île. L'A., higoumène du monastère de Longovarda et lui-même père spirituel très réputé en Grèce (cfr *Ir* 1959, p. 506 s.) se plaint de ce que les pères spirituels actuels (sauf des exceptions très rares) ne se confessent pas. « A plus forte raison les évêques et les prêtres devraient-ils se confesser ; car le fait qu'ils ne se confessent pas signifie de deux choses l'une : où ils s'imaginent qu'ils sont impeccables

alors qu'ils souffrent d'un orgueil de Lucifer, ou ils ne donnent aucune signification au sacrement très salutaire de la confession et de la pénitence... » (p. 33 s.). La vie est écrite dans un style très monastique et suivie d'une série de miracles accomplis par le saint moine avant et après sa mort. Le dernier miracle mentionné date du mois d'août 1958. Il s'agit de la réconciliation obtenue par son intercession de feu le métropolite Ambroise de Paronaxie († 25 janvier 1959) avec Longovarda et avec le culte rendu au tombeau d'Arsène. Jusque-là le métropolite avait été très hostile au monastère et avait même mis les scellés sur la porte de la chapelle qui renfermait le tombeau, au couvent féminin de la Métamorphosis. Les habitants de l'île s'étaient d'ailleurs empressés de les fracturer le jour de la fête du moine (18 août). A la fin se trouvent une acolouthie et un canon paraclitique composés par l'hymnographe athonite bien connu Gerasimos Mikrayiannanitis. Dans son épilogue, l'A. exprime le souhait qu'Arsène soit reconnu comme saint par le patriarcat œcuménique.

D. I. D.

Aelred de Rievaulx. — Quand Jésus eut douze ans. Texte critique et introduction par dom A. Hoste ; traduction par J. Dubois. (Coll. Sources chrétiennes, 60). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-12, 136 p., 6,60 NF.

Guillaume de Saint-Thierry. — La Contemplation de Dieu. L'Oraison de dom Guillaume. Introduction, texte latin et traduction de dom J. Hourlier, moine de Solesmes. (Même coll., 61). Ibid., 1959 ; in-12, 160 p., 8,40 NF.

Richard de Saint-Victor. — La Trinité. Texte latin, introduction, traduction et notes de G. Salet, S. J. (Même coll., 63). Ibid., 1959 ; in-12, 528 p., 24 NF.

Adam de Perseigne. — Lettres, I. Texte latin, introduction, traduction et notes de J. Bouvet. (Même coll., 66). Ibid., 1960 ; in-12, 252 p., 10,50 NF.

Amédée de Lausanne. — Huit Homélies mariales. Introduction et notes par le chan. G. Bavaud ; texte latin établi par D. J. Deshusses, et traduction par D. A. Dumas, moines d'Hautecombe. (Même coll., 72). Ibid., 1960 ; in-12, 240 p., 15 NF.

La série « Textes monastiques d'Occident », insérée depuis 1958 dans la collection *Sources chrétiennes* a pour but de faire revivre les écrits des auteurs du moyen âge antérieurs à la scolastique chez lesquels s'est exprimée une culture d'une très fine sensibilité, tout en continuant d'une certaine manière l'apport de la patristique. Cette série est entreprise sous la direction d'un moine cistercien de l'Abbaye de Bellefontaine. Le petit traité d'Aelred de Rievaulx, cistercien anglais du XIIe siècle, *Quand Jésus eut douze ans* en forme le premier volume. La traduction en a été faite par J. Dubois, qui nous avait déjà donné une édition critique et une traduction française de l'*Amitié spirituelle* du même auteur (Bibliothèque de spiritualité médiévale) en 1948.

Le traité *De contemplando Deo*, jadis attribué à saint Bernard, nous révèle chez son auteur, et indirectement dans tout le courant spirituel qui se rattache à son milieu, un sens très développé de la vie contemplative, dans l'acception la plus authentique de ce terme. D. Déchanet, qui s'est

occupé jadis beaucoup de Guillaume, a montré qu'il avait été très attiré par les Pères grecs, et qu'il avait été pour beaucoup dans la propagation de la théologie de Grégoire de Nysse en Occident. Pour le traité présent, le traducteur-éditeur, qui nous a donné ici une œuvre très achevée, tant au point de vue de la critique que de la tenue littéraire et spirituelle, ne décèle que peu d'influence précise en dehors du pseudo-Denys, que Guillaume connaissait par les œuvres de Scot Érigène.

Quant à Richard de Saint-Victor, quoique plusieurs l'aient cru dépendant de la pensée grecque (de Régnon) ou même du néoplatonisme (Ribailler) dans la théorie des processions divines, d'autres le situent dans une ligne toute différente. C'est contre Abélard et son école que son traité de la Trinité est dirigé. « *Graeci non sumus*, dit-il un peu sèchement. Il ne cède donc pas à l'engouement de certains docteurs du XIIe siècle pour le vocabulaire théologique grec » (p. 486). Son long traité est bien résumé dans l'introduction. L'éditeur a fait suivre sa traduction de 19 notes copieuses sur des sujets particulièrement importants. Quant au texte original, on a reproduit ici celui de la *P. L.* à peu de chose près, le traducteur n'ayant pu utiliser le travail critique de P. Ribailler, paru presque en même temps que le sien.

On connaît 66 lettres du chanoine du XIIe siècle devenu Abbé cistercien, Adam de Perseigne. L'éditeur-traducteur nous en donne, en ce premier tome, les 15 premières, avec tout le soin qu'on a pu leur apporter, étant donné l'état des études concernant cet auteur. L'Abbé de Perseigne est un spirituel authentique, très représentatif de la tendance de son époque que les médiévistes d'ailleurs aiment à situer dans ce qu'ils ont appelé la « théologie monastique ». Il ne manque rien à cette édition pour être de grande classe. L'éditeur a donné sa préférence au ms *Douai 374* qui semble n'avoir été utilisé ni par Martène ni par Baluze, dont on retrouve les textes dans *P. L.* 211, 583-694. Une série dite « récente » (après 1209) des lettres d'Adam de Perseigne est du reste encore inédite, et ne pourra paraître qu'après les 32 lettres du premier lot.

Abbé cistercien d'Hautecombe au XIIe siècle, Amédée devint évêque de Lausanne en 1144. C'est ce qui explique le nom des collaborateurs de cette édition. La doctrine mariale de cet écrivain, semblable en beaucoup de points à celle de saint Bernard, n'est pas inconnue. Une traduction française en avait été donnée déjà au XVIIe siècle, et une autre au XIXe.

D. O. R.

Métropolite Dorotheos. — *'Η Συνάντησις.* Athènes, Typogr. Minas Myrtidis, 1960 ; in-8, *ις'*-242 p.

Pensées, ou plutôt, série de méditations et de suggestions autour du thème et du mystère de « La Rencontre » entre les hommes et des hommes avec Dieu, le long de l'année liturgique, inspirées surtout par les évangiles des fêtes. Tout naturellement le dialogue œcuménique y trouve sa place. « Il ne faut pas que nous soyons égocentriques quand nous parlons, parce que de cette façon personne ne pourra parler à côté de l'autre. Nous devons être remplis de patience et d'espérance. Nous ne devons pas marcher vers le passé, mais vers l'avenir. Alors nous nous trouverons à la véritable rencontre. Il ne s'agit pas de nous révéler nous-mêmes,

mais le Seigneur, qui est notre unique espérance. Les Églises doivent trouver le chemin qui mène à leur unité. Nos traditions, notre sagesse et nos Liturgies, notre grand passé, ce sont nos trésors, notre richesse, ce n'est pas notre chemin. L'autre, qui que ce soit, est quelqu'un qui attend ; c'est un homme qui espère, qui a besoin, c'est un pauvre en esprit. Voilà la découverte que nous devons faire » (p. 7). D. I. D.

Anton Baumstark. — Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Édité par Dom O. Heiming. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 32). Munster, Aschendorff, 1957 ; in-4, VIII-240 p., broch. DM 19,50.

Après un silence de plus de 17 ans, les *LQF* apparurent de nouveau au début de 1957. Ce 32e cahier continue la série des grands travaux liturgiques. Seulement, l'éditeur, D. Odilon Heiming jugea bon d'apporter une petite modification au titre de la collection. Au lieu de « Liturgie-*geschichtliche* Quellen und Forschungen », comme l'avait baptisée son fondateur, D. Kunibert Mohlberg, nous lisons maintenant « Liturgie*wissenschaftliche* Q. u. F ». Ainsi la collection est-elle ouverte à tout le complexe des études liturgiques et non seulement à son côté historique. Dans ce 32e cahier dom O. Heiming édite le dernier grand ouvrage de son maître vénéré. A. Baumstark avait composé cette étude en 1938, dix ans avant sa mort. A cause des circonstances peu favorables de la guerre, le livre ne put pas être publié. Nous admirons la délicatesse de l'éditeur qui a laissé le texte original tel quel (à part quelques éclaircissements là où le style baumstarkien était un peu enchevêtré) en ajoutant pourtant quelquefois des notes pour dire son désaccord avec l'A. et en plaçant au début de l'étude une introduction de 13 pages où il expose son opinion personnelle et le résultat des recherches plus récentes autour de ce sujet si complexe. En effet, la première idée du présent ouvrage était une étude sur la structure de l'Office de nuit dans la Règle de saint Benoît, mais le maître de la « Liturgie comparée » replaça tout ce thème dans l'ambiance plus vaste des vigiles. L'A. étudie alors *a)* le problème du développement général des vigiles (leurs présuppositions et leurs débuts, leurs types divers : vigile communautaire primitive, vigile monastique pacômienne, vigile des moines d'Asie, vigiles plus récentes) ; *b)* plus spécialement, la relation entre le rite romain et le rite monastique. Quant au dernier problème, l'A. minimise certainement l'influence directe du rite basilical de la ville de Rome sur la formation de l'Office bénédictin. Néanmoins, ce livre représente — comment pourrait-il être autrement ? — une source extrêmement riche d'informations liturgiques. D. Bf. M.

Maurice de Fenoyl, S. J. — Le Sanctoral copte. (Institut de Lettres orientales de Beyrouth, Recherches, XV). Beyrouth, Imprimerie catholique, 1960 ; in-8, 200 p.

L'A. est déjà habitué aux questions coptes : il fait partie du groupe de jésuites qui assument au village Guaragous en Haute-Égypte la direction d'une paroisse copte catholique. C'est dans un but pastoral que le P. F. décrit le Sanctoral copte. Le livre qui lui sert de base est le ser-

monnaire *Kunūz al-ni'mah* (Le Trésor de la Joie) de Bānūb 'Abduh (Caire, 3 volumes, 1952-53-54). A chaque jour le saint fêté est nommé et les lectures indiquées évoquent quelques mots spirituels au sujet de la fête. Y figurent aussi de courtes notices sur la vie du saint, tantôt copiées des synaxaires (aussi la critique y trouverait-elle champs de bataille), tantôt puisées dans des auteurs plus modernes. Au nom du saint est ajoutée la forme arabe, laquelle forme est souvent assez arbitraire et varie selon le copiste. Et quelle tristesse que de voir des saints postérieurs au schisme du Ve siècle authentiquement coptes remplacés dans les livres édités à l'usage des coptes catholiques par des saints « catholiques » !

Konstantinos Doukakis. — *'Ο Μέγας Συναξαριστής.* T. V, Janvier ; T. VI, Février ; T. VII, Mars. Athènes, Orthod. Christianikai Henoseis, 1956, 1958, 1960 ; in-8, 590, 391 et 320 p.

Grâce à la ténacité du directeur des *Unions chrétiennes*, le R. P. Angelos Nisiotis, curé de la *Zoodochos Pighi* d'Athènes, la réédition du Synaxaire de Doukakis ne s'arrête pas (cfr *Irénikon*, 1953, p. 89). Espérons toutefois que les volumes qui manquent encore se suivront à un rythme plus accéléré. Ils visent avant tout à l'édification des fidèles par la lecture des vies et des exploits des héros de la foi orthodoxe, parmi lesquels les nombreux néomartyrs massacrés par les Turcs tiennent une place importante. Plusieurs parmi eux ont réparé un moment de faiblesse par une confession de foi très audacieuse sous un régime d'oppression. Comme appendice au t. V figure un discours attribué à saint Macaire l'Égyptien contenant une explication 1) des *telonia* ou *skalonia* des anges et des démons par lesquels l'âme doit passer lors de sa montée au ciel ; 2) de la célébration des mémoires pour les défunts le 3e, 9e et 40e jour après la mort ; au T. VI se trouvent (d'après l'édition de la *Philocalie*) le discours de Cassien sur les huit *logismoi*, adressé à l'évêque Castor, et celui sur la *diakrisis*, à l'abbé Léonce ; le t. VI donne en grec populaire les deux centuries de saint Marc l'Ascète sur la Loi spirituelle. D. I. D.

Louis Bouyer. — **La Vie de la liturgie.** (Coll. Lex Orandi, 20). Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-12, 332 p.

Dans une première partie, historique, l'A. donne, avec le mordant que nous lui connaissons, un tableau de l'évolution liturgique depuis la Renaissance. Les leçons qui se dégagent, entre autres, du XVIIe siècle français, sont des plus instructives. Reconnaissant la dette considérable du mouvement liturgique contemporain vis-à-vis de Solesmes, l'A. n'en est que plus libre pour en faire la critique. L'archéologisme étant le mal du XIXe, dom Guéranger ne put résister à la tentation de faire du « Néo-Cluny ». Dans la critique faite à la théorie de dom Casel sur la présence en mystère dans la liturgie, on trouvera très profitable la situation biblique du concept de mystère. On appréciera que l'A. mette en lumière la différence fondamentale, dont n'avait pas conscience D. Casel, entre mystère païen et mystère chrétien. Une meilleure connaissance de l'histoire des religions antiques permet maintenant de ne plus projeter sur les cultes païens des éléments qui sont proprement chrétiens. Mais, étant admis que l'objet

dernier du mystère est bien la Parole de Dieu dans le Christ Rédempteur, il reste la question exacte à laquelle dom Casel s'efforçait de répondre : quel est le rapport entre les actes sauveurs posés dans le temps par le Verbe incarné, et la célébration liturgique que nous en faisons actuellement ? On regrette que la question soit un peu estompée dans la perspective de l'actualité de la Parole de Dieu. (Une présentation plus précise se trouve p. 221, mais sans réponse sur le comment de ce contact à établir entre ce que le Christ a fait dans le temps, et ce que nous vivons maintenant). Une simple recension ne peut mentionner toutes les richesses de l'ouvrage. L'A. passe ensuite en revue les différents sacrements, montrant qu'ils s'enracinent dans l'Eucharistie. Une troisième partie prend pour objet la répartition des célébrations dans le cours de l'année liturgique. Relevons, pour terminer, une précieuse suggestion qui figure dans la finale du chapitre consacré à l'Office : que soit enfin réintroduite dans l'office choral cette moitié de lui-même qui en a disparu, les temps de prière silencieuse. Sans compter, évidemment, l'intérêt d'une refonte du cycle des lectures ou d'une diversification des formes de la psalmodie. Puisse le prochain concile, à la préparation duquel travaille l'A., apporter quelque progrès dans ce domaine. D. Pl. B.

Dom Claude Jean-Nesmy. — Spiritualité de Noël. (Coll. Spiritualité de l'année liturgique, III). Paris, Desclée De Brouwer, 1959; in-12, 334 p.

Concluant par ce troisième volume une spiritualité de l'année liturgique, l'A. nous offre une étude qui semble n'ignorer aucune des contributions importantes sur cette question. On trouvera les résumés historiques sur les origines des fêtes de Noël et de l'Épiphanie. On trouvera, bien mis en lumière, les principaux thèmes développés par les textes liturgiques. On appréciera tout particulièrement le ton de l'ouvrage, qui se veut introduction à une piété fortement et intelligemment liturgique. On pourra regretter que l'A. ne développe pas plus longuement sa position sur la question de la présence en mystère, mais on notera qu'il indique nettement la voie dans laquelle il faut s'engager pour résoudre cette question, peut-être mal posée par telle école. Ce n'est qu'en recourant au Christ actuellement dans sa Gloire que nous parviendrons à une intelligence valable de la présence dans la liturgie des mystères sauveurs. On eût aimé également des développements plus amples et plus précis sur la question de notre intégration dans le Christ par l'Incarnation. — A la fin du volume, une table analytique couvrant les trois volumes.

D. Pl. B.

Åke Andrén. — Högmässa och Nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv. (En suédois avec résumé en allemand). (Samlingar och Studier till svenska kyrkans historia, 32). Stockholm, Sv. Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1954 ; in-8, XXXVI-516 p., kr. 30.

Carl Henrik Martling. — Nattvardskrisen i Karlstads Stift. (En suédois avec résumé en allemand). (Bibliotheca Theologiae Practicae, 9). Lund, Gleerup, 1958 ; in-8, 483 p., kr. 20.

En 1952 M. A. avait déjà publié une étude sur la préparation à la

communion pendant la Réforme suédoise. Le livre présent s'occupe du même ensemble de questions. L'A. y étudie la valeur du sacrement de l'autel et sa signification pour la grand-messe et la réception de la communion ; car, constate-t-il, les variations dans la conception de la consécration ont une influence sur la formation et la structure de la liturgie, ainsi que sur la pratique du sacrement. Dans une longue introduction, M. A. esquisse l'histoire de la pratique de la communion et de l'explication du sacrement depuis le début du christianisme jusqu'à la Réforme en Suède en s'arrêtant surtout à l'évolution de la conception luthérienne sur le continent. Disons en passant que nous ne comprenons pas pourquoi l'A. dit que la localisation de la présence du Christ dans les éléments mêmes n'est pas évangélique (« oevangelisk » — p. 2). Cfr le réalisme johannique ! — Le Ier chapitre de l'étude va de l'époque d'Olavus Petri jusqu'à Jean III. Les frères Olavus et Laurentius Petri avaient la conception luthérienne de la communion : pas de changement de substance, la présence réelle perceptible par la foi se fait au moment où les Paroles d'institution (adressées à la communauté) sont prononcées. On retint, entre autres, l'élévation. Il y eut une grande réduction du nombre des fêtes. La messe n'était célébrée que lorsqu'il y avait des communiants. On constate que la fréquence de la réception du sacrement augmente lentement. — Le chapitre II comprend les années du début du règne de Jean III à la convocation d'Upsal en 1593. Cette période se caractérise par l'accentuation de la présence réelle et, par conséquent, de la notion : *manducatio oralis* et *manducatio indignorum*. Les Paroles d'institution sont considérées comme effectuant l'*unio sacramentalis* entre les éléments et le Corps et le Sang du Christ. Deux facteurs sont nécessaires pour la validité du sacrement : *verbum et usus*. La consécration dure aussi après la messe. On remarque une augmentation des fêtes avec messe (entre autres sont réinsérées dans le calendrier liturgique la Fête-Dieu et l'Assomption). La pratique de la communion est rare. Pendant tout ce temps, le diocèse de Strängnäs reste le bastion de la Réforme primitive hostile aux innovations des « liturgistes ». — Le chapitre III traite de l'époque entre la convocation d'Upsal et le début du XVIIe siècle. On demande le retour à la conception de la messe comme office de communion. Les messes sans communion des fidèles sont défendues, l'élévation est abolie et les fêtes subissent de nouveau une réduction. La pensée théologique évolue autour de la notion de consubstantiation. — Le chapitre IV parle du commencement du XVIIe siècle comme des prémices d'une nouvelle ère. On montre un nouvel intérêt pour l'idée d'un changement des éléments par les Paroles d'institution dans le sens d'une transformation. (Les théologiens parlent d'une « nouvelle incarnation du Christ »). Il y a des décrets sur l'emploi des éléments consacrés. La réception de la communion exige une préparation sérieuse (confession, jeûne eucharistique). En conséquence, on recommence à célébrer une messe de communion le dimanche matin avant la « grand-messe » (Högmässa) qui, elle, se développe dans le sens d'un office de sermon sans communion. — A la fin de son ouvrage, l'A. nous donne en 140 pp., des diagrammes et tables sur l'achat de vin et d'oblats dans les paroisses, sur le moment des achats et leur relation avec la quantité, ainsi que sur les prix, — résultat d'un travail minutieux.

M. M. étudie aussi la communion dans sa thèse doctorale. Il cherche à

trouver les raisons de la crise dans la célébration de la Sainte Cène partout en Suède pendant les dernières décades du XIX[e] siècle. L'A. choisit comme champ de ses recherches le diocèse de Karlstad, situé dans l'ouest de la Suède centrale et comprenant les provinces Värmland et Dalsland. Dans 57 des 137 paroisses, il consulte les archives pour établir des statistiques sur la fréquence de la réception de la communion. Le résultat de ses investigations lui suggère une division de l'étude en trois parties. Autour de l'année 1850 il y avait encore une participation d'environ 80 % à la Sainte Cène. Mais déjà existent des signes qui annoncent une rupture de l'unité entre la vie de l'Église et la société. Les différents « réveils » naissent. Les sectes et les Églises libres se forment. La crise s'accentue pendant les années 1860-80. C'est le temps du rationalisme et du libéralisme. Le plein éclat de la crise se manifeste dans les années 1880-1900 quand à la *Freikirchlichkeit* vint s'ajouter un radicalisme fortement anticlérical. Cet ouvrage aussi est parsemé de tables et de statistiques de toute espèce. Pour qui s'intéresse aux minuties de l'histoire de l'Église suédoise ces deux études constituent une source extrêmement riche de petits détails.

D. Bf. M.

Norman Laliberte and Edward N. West. — The History of the Cross. New-York, Macmillan, 1960 ; in-4, 72 p., 50 ill. coul., 15 dl.

Un liturgiste et un artiste de renom aux U. S. A. ont réalisé ce volume, qui plaira à bon nombre de nos contemporains. Il est riche en définitions, en diverses représentations de la Croix, en explications indispensables. Les AA. ne craignent pas de recourir aux cultes non chrétiens ; M. L. interprète dans ses dessins les divers types en un art fort moderne qui n'est pas déplaisant. Sans être tout à fait pour enfants, cet ouvrage pourra certainement ouvrir ceux-ci au mystère de la Croix et à sa signification pour le chrétien.

D. Th. Bt.

Rudolf Haubst. — Die Christologie des Nikolaus von Kues. Fribourg-en-Br., Herder, 1956 ; in-8, XXII-336 p., DM 20.

On s'était surtout attaché jusqu'ici à mettre en lumière les implications philosophiques de Nicolas de Cuse, particulièrement dans sa théologie trinitaire. Le beau travail de M. R. H. veut souligner la place centrale que tient la christologie chez l'auteur de la *docta ignorantia.* Il se fonde sur une connaissance approfondie tant des œuvres du grand cardinal, d'après des sources encore partiellement inédites, que de son milieu de pensée. La richesse qu'il nous y découvre est du plus vif intérêt. Profondément enracinée dans la théologie occidentale, et, disons-le, scolastique à laquelle elle appartient, l'œuvre de Nicolas de Cuse nous paraît toutefois d'une ouverture surprenante vis-à-vis de l'ensemble de la tradition. Les pages qu'a consacrées l'A. à l'universalité de la nature humaine du Christ et à la solidarité de cette même nature avec la race humaine, sont très significatives à cet égard. Avec un vocabulaire différent, il est vrai, on est pourtant bien près de la perspective théologique grecque de la théanthropie. La lecture de cet ouvrage stimule la pensée du théologien qui ne peut s'empêcher de faire fréquemment des rapprochements avec ce que

la christologie orientale a de meilleur et de plus original. Ces rapprochements sortaient du champ d'investigation de M. R. H. Il est d'autant plus intéressant de constater qu'ils s'imposent d'eux-mêmes et il y aurait là matière à des recherches ultérieures. D. E. L.

Martin Luther. — Œuvres, IV et VIII. Genève, Labor et Fides, 1959-60 ; in-8, 270 et 218 p.

Les tt. I et V de cette traduction française des œuvres les plus significatives de Martin Luther ont été présentés antérieurement (cfr *Irénikon*, 1959, p. 263). Le t. IV que voici contient les traités suivants, tous datés des années 1523 à 1526 : 1. *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit ;* 2. *Que Jésus-Christ est né juif ;* 3. *Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines ;* 4. *Aux magistrats de toutes les villes allemandes pour les inviter à ouvrir et à entretenir des écoles chrétiennes ;* 5. *Du commerce et de l'usure ;* 6. *Exhortation à la paix à propos aes douze articles de la paysannerie souabe ;* 7. *Contre les hordes criminelles et pillardes de paysans ;* 8. *Une missive touchant le dur livret contre les paysans ;* 9. *La messe en langue allemande ;* 10. *Les soldats peuvent-ils être en état de grâce?* — Le t. VIII est consacré à la correspondance de Luther, allant de 1509 à 1546. D. T. S.

Emanuel Hirsch. — Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmässig belegt und verdeutscht. Berlin, Walter de Gruyter, 3e éd. 1958 ; in-12, XII-446 p.

La 1re édition de cet ouvrage a paru en 1937. Emanuel Hirsch y a rassemblé, sans qu'y apparaissent ses options personnelles assez marquées par ailleurs, des extraits caractéristiques tirés des œuvres de Luther, Mélanchton, Calvin et de la théologie protestante ultérieure (orthodoxie luthérienne et réformée), textes qui illustrent bien les points saillants de la doctrine des Réformateurs. Il est évident qu'un tel recueil judicieusement composé peut rendre d'utiles services, non seulement pour l'enseignement, auquel il est proprement destiné, mais aussi dans le dialogue œcuménique. D. T. S.

Kurt Aland. — Hilfsbuch zum Lutherstudium, en collaboration avec Ernst Otto Reichert et Gerhard Jordan. Gütersloh, Bertelsmann, 2e éd. 1957 ; in-8, 366 p., DM 38.

Cet ouvrage s'est, en peu de temps, imposé comme un instrument de travail indispensable pour s'orienter parmi les nombreux titres, parfois longs et compliqués, des écrits de Luther. Une première partie les énumère selon l'ordre alphabétique, de telle façon qu'à l'aide de la seconde partie on pourra facilement les trouver dans les différentes éditions (on se réfère ici à 15 éditions). La troisième partie donne une énumération chronologique des œuvres de Luther. L'ensemble est fort ingénieux ; sa réalisation doit avoir coûté un long et patient effort, mais les résultats sont certainement d'une grande utilité pour les chercheurs. D. T. S.

Gustaf Aulén. — Reformation och Katolicitet. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1959 ; in-8, 264 p., kr. 17,50.

Ce livre témoigne du renouveau des recherches luthériennes en Suède. Analysant quelques ouvrages récents des PP. Congar et Bouyer et un de D. Barsotti au sujet des divers ressourcements dans l'Église catholique, l'A. expose le contenu authentique de la doctrine de la Réforme relative à l'œuvre du salut par le Christ dans l'Église, à la présence active du Christ, à l'Église elle-même, aux moyens du salut et au ministère, pour en montrer la conformité avec la confession de foi christologique de la Bible *(Christus — Kyrios)* et de l'Église primitive (Incarnation). Il s'agit de bien comprendre dans leur contexte original les thèses fondamentales de la Réforme — qui voulait être précisément une « réformation » de l'Église et non une création nouvelle. Ainsi, commentant la notion centrale de la justification par la foi seule, l'A. nous dit que « c'est là un énoncé sur l'action salutaire continuelle que le Christ vivant, présent et agissant dans la Parole et les sacrements, accomplit dans et par l'Église » (p. 78). Justification par la foi seule signifie donc « par la grâce seule, par l'agapê de Dieu seule, par le Christ seul » (p. 79). Puisque le Christ est présent et agit dans la Parole (annoncée) *et* dans le sacrement, tous les deux sont des moyens de grâce de même valeur. Demander quel moyen l'emporte (comme le fit le protestantisme postérieur en exaltant la Parole aux dépens du sacrement) « était totalement étranger à Luther », car la grâce donnée par le « moyen » est toujours indivisible : c'est le Christ agissant. Au IVe chapitre de son livre l'A. traite de la relation entre tradition, doctrine, liturgie et ordre d'une part, et Écriture Sainte de l'autre. Le ministère, y lit-on, est quelque chose de constitutif pour l'Église. Cela ne signifie pourtant pas que le ministère devrait nécessairement avoir une structure épiscopale, car, écrit l'A., le N. T. ne donne pas de règle fixe pour une constitution ecclésiale qui aurait à durer toujours. Parole et sacrement ont leur validité en eux-mêmes, c'est-à-dire indépendamment d'un ministère avec succession apostolique. Le ministre doit seulement être « rite vocatus ». Le lecteur catholique aurait évidemment bien des remarques à faire au sujet de ce livre. Faisons ici une seule mise au point : l'absence de la communion ecclésiale avec le Pape de Rome ne rend pas les sacrements invalides, à condition que le ministre possède la succession apostolique. La raison pour la non-reconnaissance par l'Église catholique des ordinations anglicanes est précisément le défaut d'intention à un certain moment de l'histoire. — Le livre présent réjouit par son langage franc et loyal. Il aidera certainement dans l'entretien œcuménique à enlever les obstacles à une compréhension réciproque qui ont été entassés de part et d'autre par des « traditions » non apostoliques.

D. Bf. M.

Baptism and Confirmation. A Report submitted by the Church of England Liturgical Commission to the Archbishops of Canterbury and York in November 1958. Londres, S. P. C. K., 1959 ; in-4, 48 p.

Projet des nouveaux services de baptême et de confirmation, résultat des discussions qui se sont produites à ce sujet depuis la dernière guerre,

dans l'intention de constituer progressivement un nouveau *Prayer Book* anglais, plus en accord avec l'Église ancienne. Pour répondre aux exigences de l'évangélisation des adultes, on a rédigé une liturgie du baptême pour les adultes suivie immédiatement de la confirmation et de la première communion : unique cérémonie d'initiation. Pour le baptême des enfants, on a maintenu la séparation, traditionnelle en Occident, entre ce sacrement et la confirmation. Ces rites sont simples et impressionnants. On a mis en relief la bénédiction de l'eau et on s'est efforcé d'y faire passer l'essentiel de la doctrine biblique du baptême. Dans l'office de confirmation, la prière pour la venue du Saint-Esprit avant l'imposition individuelle de la main, est une traduction du texte romain, celle durant cette dernière s'en rapproche. Pour le baptême des enfants, on constate qu'on a tenu compte de toutes les critiques adressées par le professeur Ratcliff, lui-même membre de la commission, au projet d'York qui garde ses partisans. Le service de la Parole avec introït, trois leçons et psaumes intercalaires, servira sans doute de modèle pour la revision de la première partie de la liturgie eucharistique. D. H. M.

Jean-Daniel Benoît. — Initiation à la Liturgie de l'Église Réformée de France. Paris, Berger-Levrault, 1956 ; in-8, 190 p.

M. le pasteur J.-D. Benoît de Strasbourg commente ici, pas à pas, certains services de la nouvelle liturgie de l'Église Réformée de France, publiée en 1950, et sous une forme revisée en 1955. Lui-même était membre de la commission liturgique que présidait alors M. Bourguet. Depuis 1953 c'est lui qui la préside. L'on sait d'autre part l'intérêt qu'il porte à la pastorale et à ses problèmes. C'est dire qu'on a affaire à un guide autorisé et qui au surplus « cherche, comme le fait observer M. Bourguet dans la préface, à rallier les hésitants ». Ce qui explique peut-être, surtout à propos des offices spéciaux — devenus officiels maintenant — une chasse à toute superstition éventuelle. Il s'agit de la confirmation que la liturgie maintient dans la pure conception réformée, de la visite des malades, du mariage et des services funèbres. Toute la première partie explique le culte et les sacrements. Bien que la liturgie — fait très remarquable — intègre l'eucharistie au culte dominical, le commentateur tient compte avec réalisme dans son plan du fait que l'eucharistie ne se célèbre généralement que mensuellement. On appréciera beaucoup cette introduction au culte et à l'eucharistie, qui fait saisir de l'intérieur la piété liturgique actuelle des réformés français. M. B. entre dans tous les détails, même pratiques. L'on sait que cette liturgie a rétabli la prière eucharistique avec préface, récit, mémorial, épiclèse. Nous nous étonnons que le Saint-Esprit ne soit invoqué que sur les communiants et non sur les éléments, quelle que soit la notion de la présence qu'on entretienne : « Le pain et le vin n'ont rien à voir avec l'action divine. Le Saint-Esprit agit sur les âmes et non sur les choses » (p. 76), cfr également PAQUIER, *Traité de Liturgique*, p. 169, et contrairement à sa liturgie ! Est-ce vraiment biblique ? Cette remarque qui nous paraît très importante ne voudrait nullement voiler la grande valeur de cette « initiation ». L'on ne sait pourquoi M. B. passe sous silence le texte qui suit l'épiclèse : « C'est par lui que tu crées... que tu bénis et que tu nous donnes tous les biens » (apparemment le pain et la coupe). D. H. M.

J.-D. Benoît. — Liturgical Renewal. Studies in Catholic and Protestant Developments on the Continent. Londres, SCM Press, 1958 ; in-8, 112 p.

M. J.-D. B., après avoir montré que l'Eucharistie demeure sacrement d'unité entre les chrétiens puisque tous comptent recevoir le même Christ dans la communion, entreprend d'exposer le renouveau liturgique chez les Réformés, puis dans l'Église catholique. Ces deux parties sont sensiblement égales. Il fait d'abord brièvement l'histoire du renouveau liturgique réformé ; il rend particulièrement hommage à R. Paquier. Puis il passe à la nouvelle liturgie eucharistique, en reprenant pour une bonne part des textes empruntés à son *Initiation*. Il fait ensuite, très brièvement, l'histoire de la restauration de l'année ecclésiastique et des problèmes du décalogue dans le culte, enfin il analyse les facteurs du renouveau actuel. Pour la section traitant du renouveau chez les catholiques, M. B. parle de la pastorale de la messe, du nouvel *Ordo* de la Semaine Sainte, des messes du soir et des règles du jeûne, enfin de l'importance accordée au service de la Parole. Ces dernières remarques montrent une bonne information, beaucoup d'irénisme, et généralement une bonne compréhension.

D. H. M.

The Chronicle of Convocation, being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, 1958, nº 1, 2 ; 1959, nº 1, 2. Londres, S. P. C. K., s. d. ; in-12, 3/- le vol.

Nous renonçons définitivement à détailler toutes les séries de paginations numérotées ou non de ces *Chroniques*. C'est toujours la révision du droit canonique qui occupe la Convocation. En 1958 les grandes questions était les vêtements que devait ou que pouvait porter le ministre aux différentes fonctions, le soin pastoral des malades, l'admission ou non à la sainte communion dans certains cas anormaux de chrétiens baptisés mais non membres de l'Église anglicane, la possibilité de l'emploi liturgique de la langue latine. La discussion sur plusieurs de ces canons fait clairement voir que la crainte du « papisme » est loin d'être morte dans l'Église d'Angleterre. En 1959 figurent, entre autres, les questions suivantes : le baptême, le mariage et beaucoup de matières d'ordre administratif : autorité et devoirs des archevêques, évêques, curés et même laïcs, mobilier d'église, etc. Un petit entremets est fourni par le *gravamen et reformandum* demandant à l'archevêque de Cantorbéry de trouver moyen d'empêcher la presse de donner à des prêtres de l'Église romaine le qualificatif de « curé — Parish Priest », car les paroisses légalement établies en Angleterre sont celles de l'Église établie elle-même. Très vrai, sans doute, mais... qu'il soit permis à notre ignorance de demander si les prêtres de l'Église romaine ou si l'Église romaine elle-même sont légalement établis en Angleterre ? Et encore, étant donné que l'expression « Parish Priest » est tout ce qu'il y a de plus caractéristiquement papiste, il s'entend qu'elle s'emploie pour désigner un homme qui n'est pas *priest* (de l'Église établie), qui n'a pas de *parish* (dans l'Église établie) mais qui appartient à ce qu'on appelle si élégamment la Mission romaine. Cela rappelle l'histoire de la France révolutionnaire selon laquelle un certain comte de Saint-Janvier devait

se faire connaître à un « patriote ». La chose était difficile, car il n'y avait plus de comtes, ni de saints, ni de particules de noblesse, ni de janvier !

D. G. B.

The Chronicle of Convocation. III.-1 : January, 1960 et III.-2 : February, 1960. Londres, S. P. C. K., 1960 ; in-12, 3/- le vol.

Compte rendu des séances des Convocations de Cantorbéry de janvier et février 1960. Il s'est agi de la poursuite de la révision du droit canon. On notera également les débats de janvier, sur le projet de la commission liturgique pour le baptême et la confirmation, en vue d'autoriser l'usage expérimental de cette liturgie dans certaines paroisses. Divers orateurs ont adressé un certain nombre de critiques au projet ; crainte de voir minimiser le baptême des enfants, d'imprécision sur le péché originel, choix des lectures, etc., mais l'ensemble est liturgiquement de belle venue. A noter également une nouvelle table des psaumes pour les dimanches ; 118 psaumes ont été retenus pour ce cycle dominical. D. H. M.

Stewart Mechie. — The Church and Scottish Social Development, 1780-1870. Londres, O. U. P., 1960 : in-8, XII-182, p., 25/-

Raymond G. Cowherd. — The Politics of English Dissent. The Religious Aspects of Liberal and Humanitarian Reform Movements from 1815-1848. Londres, Epworth, 1959 ; in-8, 242 p., 21/-

Le livre de M. M. trace systématiquement étape par étape le développement d'une conscience sociale parmi les chrétiens écossais. Trois chapitres traitent d'abord des révolutions agraires et industrielles dans l'Écosse du XVIII[e] siècle, du balancement progrès — pauvreté et de certains pionniers dans le travail social. Le corps du livre examine longuement les efforts multipliés en divers sens afin de combattre la pauvreté, les maladies épidémiques, l'alcoolisme (intéressante coopération en ce domaine entre catholiques et protestants en 1841) et continue en étudiant le rôle joué par différents hommes d'Église dans le mouvement « chartiste » des classes laborieuses et dans les questions de logement et d'éducation. Tout au long de ce livre c'est l'homme croyant qui a le pas, dans l'exposé, sur l'institution. D'ailleurs, ces « apôtres » n'étaient pas toujours membres de l'Église établie. On peut se demander si M. M. a dit tout ce qu'il fallait dire, mais il a bien dit ce qu'il a dit.

Dans sa brève étude — 160 pp. de texte — M. C., historien américain, dégage le rôle tenu par les protestants anglais non conformistes dans l'accession de tous les non-anglicans à la jouissance plénière de leurs droits civils. Car ces « dissenters » ne se sont pas seulement libérés eux-mêmes ; ils ont encore aidé très efficacement à libérer les catholiques, les esclaves et les Juifs. Les autres campagnes où ils ont été actifs sont : l'extension de l'éducation populaire, les mouvements « chartistes » de réforme des structures politiques, la réduction des heures du travail. Ces deux livres ont adopté la pratique agaçante de grouper les notes à la fin du volume. Les index des deux livres et la bibliographie du second seront utiles. D. G. B.

A. Victor Murray. — The State and the Church in a Free Society. The Hibbert Lectures, 1957. Cambridge, University Press, 1958 ; in-8, XIV-192 p., 22/6.

Dans ces conférences l'A. emploie une méthode critique et historique pour exposer ses thèses. Il définit à nouveau les termes : État n'égale plus aujourd'hui — ne devrait plus égaler aujourd'hui — tel Gouvernement, mais plutôt la société, la communauté, régie par le droit naturel. L'Église n'est plus telle confession — l'impossible *societas perfecta* —, mais la « chrétienté » appelée à se conformer à l'idéal abstrait de l'enseignement du Christ. Il faut à tout prix repenser le problème de leurs relations en fonction de la société libre. S'opposent à cette société libre toutes les formes de l'autoritarisme : le communisme, l'Irlande du Sud (où « les représentants élus du peuple doivent obéissance à une hiérarchie qui, elle, ne répond de ses actes à personne », p. 3), l'Afrique du Sud et, surtout, l'Église catholique. L'A., qui a tant de bonnes choses à dire, se laisse hypnotiser par sa détestation de tout autoritarisme au point de perdre tout son sens critique. On ne peut parler que de ce qu'on sait, et il faut conclure avec infiniment de tristesse que M. M. ne s'est pas donné beaucoup de peine pour apprendre à connaître l'Église catholique. Les points que nous allons relever ne forment sans doute pas des pièces maîtresses de son argumentation ; il s'agit néanmoins d'erreurs flagrantes et qui ne sont pas sans leur importance. Les papes ne font pas des déclarations *ex cathedra* sur des questions sociales et autres (p. 89). Le concordat entre le Saint-Siège et l'Espagne (quoi que l'on pense de cette déplorable pièce de médiévisme en plein XXe siècle) ne donne pas au général Franco les titres de « Révérendissime » et « Excellentissime », faisant de lui un dignitaire ecclésiastique (p. 107). Voici le texte italien du préambule (le texte parallèle espagnol dit exactement la même chose) : « (...) Sua Santità il Papa Pio XII ha nominato Suo Plenipotenziario : Sua Eccellenza Reverendissima Monsignor Domenico Tardini, Pro-Segretario di Stato (...) e Sua Eccellenza il Capo dello Stato Spagnuolo, Don Francisco Franco Bahamonde, ha nominato (...) » (cfr *Acta Apostolicae Sedis*, XXXXV, nº 13, 27 octobre 1953, pp. 625-26). La source journalistique citée (ou M. M. lui-même) a, on le voit, attaché les titres de l'ecclésiastique Mgr Tardini au laïc Franco. C'était trop beau ! Parlant du mariage chrétien et de l'empêchement d'affinité, M. M. se permet la remarque suivante : « On a imaginé, par exemple, que le rite même du mariage effectue *ex opere operato* un changement magique dans les corps des époux » (p. 155). On aimerait savoir qui, avant M. M., a eu cette imagination, quand et où. Autre chose inadmissible : le passage sur l'expression « Mère de Dieu » (p. 23). A lire M. M. on ne se douterait jamais du contenu théologique du terme. Le mépris de l'A. pour le christianisme byzantin et l'Église orthodoxe est sans borne (pp. 10, 56). Ceci est au plus haut point regrettable, car cette sorte de passion, oh ! extrêmement bien élevée et courtoise, mais hautaine et condescendante, fait que l'A., qui, au début, a sévèrement critiqué les institutions qui « savent toutes les réponses », finit par nous les fournir toutes lui-même. En effet, il a énormément de choses excellentes à nous dire, par exemple : « Jamais une société libre ne saurait être édifiée sur une base de revendications » (p. 127), ou ceci : « Celui qui revendique

la liberté ne fait souvent rien d'autre que revendiquer le pouvoir » (p. 131). Dans les relations Église — État telles que les conçoit l'A., « il ne s'agit pas d'un gouvernement coercitif qui se dresserait face à une institution ecclésiastique ; la seule question qui les divise n'est non plus la détermination des limites de l'obéissance politique. Il s'agit plutôt de savoir comment nous allons tous vivre ensemble au sein d'une communauté autonome inspirée par le souci du bien commun de tous ses membres » (p. 36). Les pages sur le « mythe de l'unité » méritent une profonde méditation mais pas nécessairement une totale adhésion (pp. 168 ss.). Si l'A. s'était rappelé la parole de l'Exode (23, 1) : « Tu ne colporteras pas de faux bruits », un livre stimulant serait peut-être devenu une œuvre de génie, car cette simple mise en garde l'aurait fait modifier bien de ses jugements.

D. G. B.

Angel Santos, S. J. — Iglesias de Oriente. Puntos específicos de su teología. Santander, Sal Terrae, 1959 ; in-8, 542 p., 85 pts.

En soi, la publication d'un tel ouvrage ne peut que nous réjouir. Son auteur, professeur de théologie orientale à l'Université Pontificale de Comillas (Espagne), met ainsi entre les mains de ses élèves et de tous ceux qui en Espagne étudient et s'intéressent à la théologie orientale, un livre en leur langue maternelle. Le livre ne veut pas être « un sec manuel de cours », mais surtout « un ouvrage de vaste culture orientaliste », « œuvre de la plus grande actualité devant le prochain Concile œcuménique ». Nous nous croyons cependant obligé de faire quelques remarques. Tout d'abord, la présentation de la matière est tout à fait celle d'un manuel classique. On peut voir tout de suite son étroite affinité par ex., avec le *Compendium* du P. Gordillo. Un examen un peu plus poussé nous montre à l'évidence que cet ouvrage lui a fourni de nombreux passages. Nous ne voyons non plus la signification exacte du sous-titre : « Points spécifiques de sa théologie ». L'A., en effet, examine la Primauté, le *Filioque*, quelques questions sacramentaires, surtout eucharistiques, l'Immaculée Conception, les *Novissima*. On le voit, c'est la classique exposition des points de divergence et de litige entre catholiques et orthodoxes. A notre avis, les « points spécifiques » de la théologie orientale seraient plutôt : sa manière apophatique de connaître Dieu, son explication de la Trinité, qui précède le *De Deo uno*, les énergies divines, la divinisation du chrétien, la théologie de l'icone, etc. Pour connaître la théologie orientale il faut l'étudier en sa totalité, objectivement, d'une façon positive (en recourant à ses sources patristico-liturgiques, à la tradition ininterrompue dans l'Orthodoxie). Sur les Églises mineures (syrienne, copte, etc.) il y aurait beaucoup à dire. Leur histoire n'est pas si simple (c'est peut-être la faute de quelque auteur auquel on recourt trop). Sur les langues liturgiques on aurait pu compléter d'après Raes, *Introductio in liturgiam orientalem*, et Schmidt, dans *Sacris Erudiri* (pourquoi dire *eslavón* p. 70-71, au lieu du correct *eslavo*, p. 72 ?). Regrettons les fautes dans les références en langue étrangère. La transcription des noms manque aussi très souvent d'exactitude. — A la fin du livre, des trois chapitres (18, 19, 20) sur : « Efforts d'Union », « Le mouvement œcuménique », « Notre tâche unioniste », le deuxième est le meilleur, et l'abrégé historique qu'on y trouve sera bien utile (mais ici

on parle surtout du protestantisme. ce qui nous éloigne du sujet de l'ouvrage). Tout à la fin, un appendice bibliographique sur l'œcuménisme, qu'il faut compléter par la bibliographie des derniers chapitres. D'ailleurs, tout le livre se présente très riche en renseignements bibliographiques. — Tout ce que nous avons dit n'est que l'expression d'un vœu : que l'on cherche la vraie connaissance mutuelle, le vrai amour, seuls moyens de parvenir à la vraie unité. D. V. J.

Robert S. Bilheimer. — The Quest for Christian Unity. (Haddam House Books). New-York, Association Press, 1952 ; in-12, 182 p., 2,50 dl.

Il n'est pas trop tard pour signaler ce petit volume à ceux qui cherchent un portrait, dans les grandes lignes, de neuf grandes communions chrétiennes. Ces descriptions sont l'œuvre de divers auteurs. On peut regretter l'absence de l'Église catholique. L'explication donnée pour cette exclusion (qu'elle se considère comme la seule vraie Église) devrait être appliquée aussi aux Églises orthodoxes. Si le volume est rempli de notations intéressantes, puisqu'il s'essaye à donner l'histoire œcuménique de ce demi-siècle, il lui manque ce complément. Il est vrai que depuis 1952 bien des choses ont changé. D. Th. Bt.

Jean Meyendorff. — L'Église orthodoxe, hier et aujourd'hui. (Coll. Les Univers). Paris, Éd. du Seuil, 1960 ; in-12, 200 p.

D'un bout à l'autre, ces pages d'un théologien orthodoxe sur l'Orthodoxie témoignent d'un grand souci œcuménique : « C'est dans le cadre du mouvement vers l'unité et dans l'esprit qui anime ses promoteurs que nous voudrions présenter dans ce livre l'Église orthodoxe » *(Avant-propos)*. Outre son but de faire connaître aux Occidentaux l'Orthodoxie orientale, cet opuscule vise aussi à « amorcer, à l'usage des orthodoxes eux-mêmes, l'examen de conscience dont ils ont besoin » (p. 12). Le schisme entre Byzance et Rome est considéré ici comme l'événement le plus tragique de l'histoire de l'Église (p. 41). Au XI[e] siècle, « à force de s'ignorer mutuellement, l'Orient et l'Occident avaient perdu le *critère ecclésiologique commun* qui leur permettait autrefois de s'entendre » (p. 51). « Leurs conceptions divergentes de l'Église les empêchèrent de trouver un langage commun : pour les uns, le siège de Rome était le critère unique de vérité, pour les autres, l'Esprit de Vérité reposait sur l'Église entière et s'exprimait normalement par voie conciliaire » (p. 52). Bien que les mobiles théologiques et non théologiques aient été inextricablement liés, l'A. souligne que les raisons proprement théologiques seront finalement déterminantes et que « le problème œcuménique se posera dans son contenu essentiel qui est un débat *sur la foi* » (p. 10). Florence a prouvé que ce débat n'est point aisé. « Le poids énorme de la scolastique, les décisions doctrinales qui l'ont exprimée et les réformes structurales que les grands papes du Moyen-Age ont introduites en Occident, rendaient le dialogue très difficile » (p. 56). L'A. met tout son espoir dans un retour aux sources de la Tradition, retour qui est une caractéristique de notre époque. Il estime que l'accord ne pourrait se faire que sur la base d'une tradition commune. — Dans la partie historique de son exposé (chap. I-VIII), de nombreuses pages sont consacrées à la situation actuelle de l'Église russe et des autres Églises

orthodoxes (pp. 93-162). Au chap. IX, *Doctrine et Spiritualité*, sont brièvement indiquées les divergences à propos du *Filioque* et de l'Immaculée Conception. Le chap. X traite des *Positions ecclésiologiques*. Qu'on nous permette d'en citer ce qui suit : « Entre Rome et l'Orthodoxie, tout dialogue futur devra donc nécessairement porter sur le rôle encore laissé dans l'ecclésiologie romaine à l'Église locale et à l'épiscopat : le pape étant le juge final en matière doctrinale et exerçant, d'autre part, sa juridiction « immédiate » sur tous les catholiques, les évêques sont-ils autre chose que ses délégués locaux ? Malgré l'énorme obstacle créé par le Concile du Vatican à toute compréhension mutuelle, un espoir apparaît aujourd'hui qu'un complément, sur ce point, sera apporté aux décisions de 1870. Les orthodoxes, de leur côté, devront se pencher plus sérieusement qu'ils l'ont fait jusqu'à présent, sur les formes que pourrait et devrait prendre le témoignage *commun* des Églises locales et, plus précisément, sur le rôle que joue dans ce témoignage, l'évêque *primus inter pares*. Une trop longue et commune tradition biblique et patristique unit toujours l'Orient et l'Occident pour qu'un dialogue ne soit pas possible sur ce point comme sur d'autres » (p. 184). Ce dernier chapitre se termine par quelques aperçus sur le rôle de l'Orthodoxie dans le Mouvement œcuménique. — Ce petit volume nous semble excellent dans son genre. Sans entrer ici dans une discussion à laquelle certains passages du livre se prêtent tout naturellement, disons que cet exposé, écrit avec clarté, fermeté et charité, se range parmi les meilleurs que nous possédions sur le sujet, compte tenu de ses dimensions modestes. D. T. S.

Archim. Avgoustinos N. Kantiotis. — *Ὁ ἅγιος Κοσμᾶς ὁ Αἰτωλός (1714-1779). Συναξάριον, Διδαχαί, Προφητεῖαι, Ἀκολουθία.* Athènes, Ho Hagios Ioannis ho Eleïmon, 1959 ; in-16, 368 p., 15 dr.

Le zèle étincelant et enflammé pour l'Orthodoxie du R. P. Kantiotis est connu de nos lecteurs (cfr *Irénikon*, 1958, pp. 198 et 201). Toutefois, ce n'est qu'en 1935 lors de son séjour à la métropole de Messolongion comme protosyncelle qu'il apprit à connaître ce fervent prédicateur que fut le néomartyr Cosmas l'Étolien. Il se décida ensuite à faire connaître la doctrine de Cosmas au peuple grec. La première édition de ce livre parut en 1950. Il contient, d'après des éditions antérieures, 7 instructions en langue simple, 12 lettres et 120 prophéties énoncées sous forme de sentences énigmatiques, le tout précédé d'une courte esquisse de biographie (cfr *Irénikon*, 1955, pp. 486 s.). Toute sa doctrine peut se ramener au thème triple et un : l'Orthodoxie, l'Hellade et l'Éternité. Un catholique pourrait être frappé par la prophétie : « Maudissez le Pape parce qu'il sera la cause » (p. 337). L'éditeur nous explique que pour Cosmas le Pape et le Turc (vis-à-vis duquel il s'est montré toujours très déférent) représentaient l'Antéchrist. Il met ses compatriotes en garde contre toute velléité de rapprochement : « Les philopapistes de notre époque mus par des motifs divers, doivent comprendre qu'à un Pape la Grèce orthodoxe ne rend pas d'hommage » (p. 287). A la fin suit une acolouthie pour la fête du néomartyr, le 24 août ; Mgr Petit, dans sa *Bibliographie des Acolouthies grecques*, en avait déjà signalé plusieurs. Les démarches pour obtenir une canonisation officielle par le patriarcat œcuménique se multiplient ces derniers temps. D. I. D.

Georg Günter Blum. — Begegnung mit der Kirche von England. Ein Bericht. Kassel, Stauda, 1959 ; in-12, 132 p.

Si ce ravissant petit livre est un échantillon typique des résultats obtenus par des échanges d'étudiants en théologie, il faut souhaiter une grande extension de cette pratique. Mais, soyons moins optimistes. Il nous semble que M. B. jouit d'un don extraordinaire d'ouverture, de compréhension et de sensibilité, ce qui lui a permis d'écrire une excellente introduction à l'anglicanisme pour des protestants allemands. Sans effort et sans insistance, l'atmosphère si particulière de la vie anglaise dans toutes ses manifestations est très fidèlement et très finement rendue, depuis l'importance capitale des tasses de thé jusqu'à celle non moins fortement marquée de la méfiance à l'égard des principes trop absolus et de la pensée trop systématique. Le lecteur catholique enregistre avec une certaine amertume la grande partie de vérité qu'il y a dans les constatations faites à l'occasion d'une visite de la cathédrale catholique de Westminster : « La cathédrale fait dans son milieu londonien environnant l'effet d'une mission italienne. (...) Il n'y a aucun motif qui pousserait à préférer à la forme autochtone et nationale du christianisme, le catholicisme romain et irlandais, produit d'importation « (p. 127). Si, il y a quand même le motif, nullement humain certes, de la foi. D. G. B.

They Became Anglicans. Personal Statements of Sixteen Converts and why they chose the Anglican Communion. Ed. by Dewi Morgan. Londres, Mowbray, 1959 ; in-12, X-178 p., 11/6.

Sur les seize personnages qui témoignent ici de leur foi, un vient d'une famille rationaliste, « éthique » et antireligieuse, un d'un milieu bouddhiste, deux sont Juifs (un de famille non pratiquante), trois sont d'anciens catholiques (deux sont nés dans le catholicisme, un a passé par Rome, tous sont prêtres et deux sont en outre d'anciens bénédictins), un fut vaguement élevé dans l'anglicanisme, tous les autres s'attachent, le plus souvent d'assez près, à la « nonconformity » anglaise. Ces courts récits n'ont pas tous le même intérêt, mais il y en a deux ou trois qui, malgré leur brièveté, sont dignes de remarque et qui laissent entrevoir chez leurs auteurs une grande maturité spirituelle. On trouve un peu partout la même appréciation de la liberté et l'honnêteté intellectuelles dont jouirait l'anglican, du système sacramentel de l'anglicanisme (chez ceux qui viennent du protestantisme) et de son caractère résolument biblique, combinaison unique dans le monde religieux. Les anciens catholiques n'aiment pas le mot « apostasie ». C'est compréhensible, mais ils sont assez bons hellénistes pour savoir ce que signifie le mot, et assez bons logiciens pour distinguer entre une attitude subjective et un état de fait objectif. Une dernière question : comment peut-on être simultanément presbytre de l'Église de l'Inde du Sud (p. 134) et un anglican (p. 136) ? D. G. B.

J. W. C. Wand. — The Church Today. A brief description of the Christian Church in its external variety and its inner unity. (Coll. Pelican, A471). Londres, Penguin Books, 1960 ; in-12, 192 p. 3/6.

Dans ce petit volume populaire l'ancien évêque de Londres a réussi

l'impossible en écrivant en général sur l'Église *(simpliciter)* d'aujourd'hui. Son point de vue est évidemment celui d'un anglican de nuance « catholique », mais personne ne pourrait s'offusquer de cet exposé parfaitement objectif. Sa méthode est de partir de la périphérie pour s'approcher du centre, de l'Église dans la société humaine à l'âme de l'Église en passant par la constitution de l'Église. Une quatrième partie traite de certaines questions spéciales. L'A. croit fermement à la visibilité de l'Église avec tout ce que cela comporte, à la nécessité de l'union des chrétiens ; il reconnaît la valeur théologique de la tradition, mais aussi de la raison humaine. Le livre fera, je crois, beaucoup de bien. D. G. B.

A. E. J. Rawlinson. — The Anglican Communion in Christendom. Londres, S. P. C. K., 1960 ; in-12, X-134 p., 6/6.

L'évêque démissionnaire de Derby, très intimement identifié avec les aspirations vers l'unité qui ont caractérisé l'anglicanisme depuis deux générations, décrit dans ce petit livre le terrain parcouru, les espérances et déceptions expérimentées et la situation actuelle. Le livre est un modèle d'irénisme et d'objectivité. Il dit ce qu'est *Ecclesia Anglicana*, parle des Conférences de Lambeth, nous livre des considérations théologiques sur les notes de l'Église, la validité des ordinations, le sacerdoce, la confirmation (avec une regrettable erreur en décrivant le sacrement dans l'Église romaine, p. 68) et termine en présentant les différents projets de réunion anglicane actuellement en cours : Nigérie, Inde, Ceylan, presbytériens et méthodistes. Nous avons là une excellente « situation » de toute cette activité. Le Dr. R. est de ceux qui espèrent que l'Église romaine finira, malgré les difficultés, par apporter sa contribution efficace au travail unioniste. D. G. B.

George H. Tavard. — Protestantism. (Faith and Fact Books, 137). Londres, Burns and Oates, 1959 ; in-12, 140 p., 8/6.

Traduction anglaise par Rachel Attwater du *Protestantisme* paru en français dans la collection « Je sais, je crois ». L'A. y a cependant ajouté de sa plume un chapitre sur l'anglicanisme qui ne se trouvait pas dans l'original français. Il a le souci de ne froisser aucune susceptibilité anglicane et souligne le fait qu'il ne considère pas les anglicans comme une simple secte protestante. Ce livre est de fait la description de la Réforme, des Églises qui en sont issues et de leur théologie des origines à nos jours. Le chapitre qui présentera le plus d'intérêt pour le lecteur anglais est celui des « Anglican Crossroads ». Écrit avec beaucoup de franchise, comme tout le livre d'ailleurs, il n'emportera cependant pas notre accord avec l'affirmation de l'A. disant que l'Église d'Angleterre est à présent contrôlée par les protestants, ce terme étant entendu dans le sens reçu généralement dans les cercles œcuméniques ; ni avec cette autre, qui fait prendre le défunt archevêque William Temple pour un « théologien protestant ». Il est bien certain que les dignitaires de l'Église anglicane sont, dans l'ensemble, du « centre » avec quelques anglo-catholiques à une aile, et quelques évangélicaux (protestants) à l'autre. Quoique l'A. ne fasse aucune compromission du point de vue catholique, il écrit de manière fort

aimable et ne manque jamais de reconnaître ce qu'il y a eu de bon dans les buts visés et les réalisations des réformateurs et de leurs successeurs. La traduction se lit facilement et agréablement.

D. C. McC.

Oscar Cullmann. — Catholiques et Protestants. Un projet de solidarité chrétienne. (Coll. L'Actualité protestante). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958 ; in-12, 70 p.

Cette brochure contient l'émouvant appel que fit le professeur O. Cullmann en faveur d'actes de charité que catholiques et protestants devraient accomplir pour soulager les pauvres d'une autre confession. Ces collectes et dons se placeraient au cours de l'Octave de Prière du mois de janvier. Pareils gestes auraient une grande valeur œcuménique et provoqueraient un plus ample mouvement de charité ; la cause de l'Unité y gagnerait énormément. On sait qu'un accueil enthousiaste fut fait à cette proposition ; mais on peut se demander si la pratique s'en est répandue. Qu'il soit permis au recenseur de cette si charitable brochure d'exprimer son regret de la voir se conclure sur l'accusation des persécutions d'Espagne et de Colombie contre les protestants. Combien de protestants comme de catholiques, au courant de cette campagne, qui croient mieux faire, par souci de charité œcuménique de ne pas en parler ! Souhaitons à l'initiative du professeur Cullmann une réponse de plus en plus étendue et généreuse.

D. Th. Bt.

Ronald Walls. — The One True Kirk. Londres, Burns and Oates, 1960 ; in-8, 156 p., 15/-

Le but de l'œcuménisme n'est, certes, pas de provoquer des conversions individuelles, mais d'autre part, il faut reconnaître à chaque conscience son droit. Dans ce petit livre l'A., ex-pasteur de l'Église (presbytérienne) d'Écosse, décrit sommairement le chemin qu'il a parcouru, et qui l'a conduit avec sa femme et ses enfants dans l'Église catholique. L'histoire toute classique de la progression dans la connaissance et l'appréciation du catholicisme avec lequel on entre en contact comme par hasard est narrée avec délicatesse, et nous assistons finalement, non sans émotion, au déchirement général causé par le départ d'un pasteur aimé par son peuple et qui les aime. D'après le point de vue du lecteur, on dira : Comment se laisser impressionner par de si petites choses ? ou : Que l'action de la grâce divine est admirable dans sa discrétion même ! Notons avec douleur, encore une fois, la pratique apparemment indéracinable du rebaptême d'office de tout converti malgré les instructions précises et répétées du Saint-Office.

D. G. B.

Dietrich Bonhoeffer. — Gesammelte Schriften. Band I : Ökumene ; Band II : Kirchenkampf und Finkenwalde. Munich, Kaiser, 1958 ; in-8, 550 et 668 p., DM 19 et 23,40.

Chez nous Bonhoeffer appartient à la catégorie des oubliés sinon à celle des ignorés. Cependant c'était un homme qui avait quelque chose à dire,

et ceux qui ont lu ses œuvres avoueront que son message n'a rien perdu de sa valeur ni de son actualité. Les documents que l'on trouve dans les deux premiers volumes des *Gesammelte Schriften,* dont un troisième est en préparation, fournissent des renseignements précieux pour une meilleure compréhension de la doctrine du théologien œcuménique que fut Dietrich Bonhoeffer. Il s'agit surtout de ses lettres, de son journal intime et de plusieurs écrits inédits tel que *Protestantisme sans Réforme.* Mais signalons également les nombreux documents œcuméniques qui se rattachent à l'œuvre de notre auteur et qui sont tout à fait à leur place ici, par exemple les conférences de l'évêque Bell sur la situation en Allemagne sous le régime nazi. Ceux qui connaissent Bonhoeffer sauront gré à M. Bethge d'avoir publié toute cette documentation avec tant de soin et de discrétion. On y retrouve les idées de *Gemeinsames Leben* et le contexte de la lutte contre Hitler et son régime qui se trouve à la base de *Widerstand und Ergebung* et même de son *Ethik.* On lira avec intérêt sa correspondance avec l'évêque de Chichester, avec Barth et avec tant d'autres personnalités, de même que ses expériences des assemblées de Foi et Constitution. Ceux de nos lecteurs qui n'ont pas pris connaissance de l'œuvre de Bonhoeffer ne se contenteront pas des présents volumes. En effet, ils seront intrigués par le théologien qui a dit que Bultmann n'est pas allé suffisamment loin et par l'œcuméniste qui a fait de la lutte de l'Église allemande un problème œcuménique. Les *Gesammelte Schriften* fournissent en plus, comme tout ce que Bonhoeffer a écrit, une excellente lecture spirituelle. Car l'auteur de *Nachfolge* savait que « nos grands programmes ne nous conduisent que vers nous-mêmes, alors que nous devrions être là où est le Christ ». D. P. B.

Ragnar Holte. — Beatitudo och Sapientia. Augustinus und die Diskussion der antiken Philosophenschulen über das Lebensziel des Menschen. (En suédois avec un résumé en allemand). Uppsala 1958. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1959 ; in-4, 416 p., kr. 30.

M. H. se propose, dans sa thèse doctorale présentée à la Faculté théologique d'Upsal, d'étudier la synthèse augustinienne entre le christianisme et la philosophie antique. Pour saint Augustin, le christianisme est la réponse aux questions des philosophes sur le but (*τέλος — finis*) de l'homme, c'est-à-dire sur la béatitude et la sagesse. L'ouvrage est divisé en quatre parties. L'A. expose d'abord la pensée des divers systèmes philosophiques que saint Augustin aurait connus : Aristote, Cicéron, stoïcisme, épicurisme. Partout on conçoit le *finis hominis* comme immanent, comme étant une perfection de la nature. Le but de l'homme se trouve dans son *εὐδαιμονία — beatitudo,* — « sällhet », félicité, traduit l'A. Dans l'école platonicienne et chez Plotin, le *telos* est pourtant une réalité transcendante et immatérielle : l'assimilation à Dieu. Saint Augustin fera la synthèse entre la pensée philosophique et le christianisme en trouvant la solution des problèmes des philosophes païens dans la Bible. — Dans la deuxième partie de son ouvrage, M. H. nous expose, en partant du *Contra Academicos,* la méthode suivie par saint Augustin pour montrer que le christianisme est la vraie philosophie et la voie uni-

verselle vers le *telos* : les sceptiques avaient raison en affirmant que le *telos* de la philosophie (à savoir, félicité et sagesse dans la contemplation de la vérité) ne peut être atteint par les facultés naturelles de l'homme ; car cela, dit saint Augustin, n'est possible que par l'incarnation de la vérité en Jésus-Christ. L'A. nous montre bien que saint Augustin se trouve dans toute une tradition chrétienne caractérisée par le traditionalisme théologique et l'éclectisme philosophique. La spéculation des théologiens partait des données de la foi pour essayer de les expliquer ensuite par des notions trouvées dans différents systèmes philosophiques. Ces vérités rencontrées chez les philosophes sont expliquées comme étant des emprunts à la religion chrétienne, ou bien comme venant de la révélation naturelle. A la fin de cette deuxième partie se trouvent encore quelques chapitres intitulés : Sagesse de Dieu et sagesse du monde (12) ; Anthropologie et éthique chez saint Ambroise (14) ; La Gnose chez les Alexandrins (15). — La troisième partie de l'ouvrage porte en sous-titre : La spéculation au sujet du *telos* comme problème principal dans l'anthropologie et l'éthique augustiniennes. Au chapitre 16, M. H. nous présente d'une manière génétique les phases successives de cette spéculation. Le *telos* de l'homme est finalement la *fruitio Dei*. Le chapitre 20 parle de l'amour de Dieu. La réponse chrétienne à la question sur le *telos* de la vie humaine, saint Augustin la trouve dans la réunion de deux paroles du N.T. expliquées selon les catégories de la psychologie antique. La première parole (« Or voici la vie éternelle : qu'ils te connaissent... », *Jn*, 17, 3) exprime le *telos* dans la vie contemplative, tandis que la deuxième parole (« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit », *Mt*, 22, 37) désigne le don de toute la vie humaine. Les énoncés de ces deux paroles sont conciliés par l'harmonie des vertus cardinales. Au chapitre 21, l'A. traite de la distinction entre *frui* — *uti* et l'amour du prochain. Le chapitre suivant parle de la relation entre amour et volonté. — La quatrième partie de l'ouvrage porte en sous-titre : La spéculation sur le *telos* comme problème principal dans la philosophie et l'exégèse augustiniennes. L'A. s'y pose la question suivante : Quelle est, selon saint Augustin, la voie qui mène de la foi sur l'autorité à la vision intellectuelle de la vérité ? M. H. y expose, par exemple, l'opinion de saint Augustin sur le *fides quaerens intellectum*. Les citations abondantes des œuvres de saint Augustin au bas des pages et la riche bibliographie montrent que l'A. a bien pénétré la complexité de cette question à la fois philosophique et théologique. Nous sommes convaincu que l'ouvrage présent enrichit grandement les études patristiques en Scandinavie, et nous souhaitons que d'autres érudits entreprennent de pareilles recherches sur la théologie des autres Pères et Docteurs de l'Église.

D. Bf. M.

Alfonz Gspan — Josip Badalić. — Inkunabule v Sloveniji. (Academia Scient et Artium Slovenica. Cl. II : Philologia et Litterae. Opera, 10. Instit. Litt., 3). Ljubljana, 1957 ; in-4, 496 p., XXXIV pl.

Ce beau volume est une précieuse contribution à l'étude des incunables. Les spécialistes seront reconnaissants envers les auteurs, dont l'art littéraire transforme l'histoire des premiers livres imprimés en un récit passion-

nant. Dans l'introduction et dans leur étude ils nous montrent comment ces livres — ou plutôt ce qui en reste —, imprimés en Allemagne, Italie, France, etc., sont arrivés en territoire slovène et quel a été le destin de ces ouvrages. Ce faisant, ils nous donnent aussi un aperçu général de la situation culturelle du territoire slovène aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. L'ouvrage contient un excellent catalogue latin avec quelques reproductions photographiques des textes, suivi d'une minutieuse description de ces incunables (en slovène) et de différentes listes des lieux de leur provenance et des typographes qui les ont édités. Nos félicitations aux auteurs. On peut regretter qu'il n'y ait aucune reproduction en couleurs des textes, et peut-être aussi que le livre, selon la belle tradition slovène, ne soit pas relié. A. I.

II. HISTOIRE

Carl Selmer. — Navigatio Sancti Brendani Abbatis, from Early Latin Manuscripts. (Publications in Mediaeval Studies, 16). Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1959 ; in-8, LII-132 p.

Beaucoup se réjouiront de l'édition critique de ce récit fameux. Il y a quatre-vingts ans qu'on n'en avait plus fait ; la difficulté, actuellement, provenait surtout de l'abondance des manuscrits (plus de 120) et, par conséquent, de leur classification. Les 18 manuscrits utilisés ici vont de la fin du Xe à la moitié du XIIe siècle. Saint Brendan le Navigateur, est né dans le dernier quart du Ve siècle. Il mourut vers 560 et fut enterré à Clonfer, Irlande (Cy Galway). Il appartient au Second Ordre des saints irlandais. Il fut un grand voyageur, visita l'Écosse, la Grande-Bretagne, peut-être la Bretagne, les Orcades, les Shetlands, même les Iles Féroé. Ces voyages sur mer étaient fréquents pour les moines irlandais ; certains fuyaient le monde et cherchaient Dieu dans le désert des océans. Ce que nous soulignerons ici c'est l'intérêt que présente ce récit du point de vue monastique, liturgique et même scripturaire ainsi qu'une parenté avec l'Histoire Lausiaque et les mœurs des moines du désert de sable. On ne peut se défaire, à cette lecture, du sentiment d'extraordinaire similitude entre des monachismes si distants dans l'espace et dans le genre de vie, mais non dans l'esprit. D. Th. Bt.

Hans Volz. — Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536-1574). (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 179). Berlin, Walter de Gruyter, 1957 ; in-12, 234 p.

Avant de prendre rang parmi les livres symboliques de l'Église luthérienne (1580), les Articles de Smalkalde, que Luther commença à écrire en 1536 en vue du concile convoqué par le pape Paul III pour mai 1537, à

Mantoue, ont eu une histoire variée et assez mouvementée. Le Dr. Volz a rassemblé ici des documents de différents genres, officiels et privés, dans lesquels se réflète cette histoire. On peut y constater que Luther, à l'époque de la composition des Articles, avait des idées bien arrêtées qui le rendaient plus que sceptique quant à l'efficacité d'un concile. Il lui manquait certainement ce qu'on appellerait aujourd'hui « l'ouverture œcuménique ». Un concile ? Je veux bien, mais « non que nous en ayons nous-mêmes besoin, car, grâces en soient à Dieu, nos Églises sont à présent éclairées par la pure Parole de Dieu, elles connaissent le véritable usage des sacrements, comprennent la raison d'être des différentes vocations et savent quelles sont les œuvres réellement bonnes, si bien que le besoin d'un concile ne se fait plus sentir chez nous et que nous n'avons rien à en attendre » (Préface aux Articles). Cependant, si de nos jours nous rencontrons un peu partout d'autres dispositions plus accueillantes, il ne faudra pas oublier que, de part et d'autre, bien des choses ont changé depuis lors. A la base de la réticence de Luther est la crainte de voir le concile ne discuter que sur « la longueur des vêtements liturgiques, sur le diamètre des tonsures et la largeur des ceintures, sur les mitres et crosses des évêques et cardinaux et autres bagatelles de ce genre ». Il explique tout de suite ce qu'il entend dire par cela : « Si l'on continue d'avaler des chameaux et de retenir au filtre des moucherons, de laisser en place la poutre et de s'occuper de la paille, on ferait aussi bien d'ajourner le concile » (Ibid.). Plusieurs des textes ici publiés prouvent qu'au XVIe siècle les esprits étaient loin d'être mûrs pour un dialogue fructueux. Tout permet d'espérer qu'au moins sur ce point les futurs historiens pourront émettre un jugement plus favorable sur le XXe siècle.

D. T. S.

Walter Gumbley. — Obituary Notices of the English Dominicans, 1555-1952. Londres, Blackfriars Publications, 1955 ; in-8, XII-216 p.

L'année 1555 vit le rétablissement par la reine Marie Tudor à Smithfield, Londres, des dominicains anglais après leur suppression en 1538 sous Henri VIII. Le couvent restauré ne dura pas longtemps, et, bien qu'il y eût de-ci de-là des dominicains d'origine anglaise et peut-être même une organisation squelettique de province ou « congrégation » anglaise des Frères Prêcheurs, ce n'est qu'en 1622 que cette dernière reprit de façon vérifiable l'existence qu'elle a continuée sans rupture jusqu'à nous. Voici donc les nécrologies succinctes de 328 Pères et Frères, fils de saint Dominique. Dans les 400 ans couverts par cette liste, 149 morts ont été enregistrées au cours des cent dernières années contre 179 pour les 300 ans précédents. C'est dire les progrès qu'a connus l'Ordre.

D. G. B.

Charles Simeon (1759-1836). Essays Written in Commemoration of his Bi-Centenary, Edited by Michael Hennell and Arthur Pollard. Londres, S. P. C. K., 1959 ; in-8, 190 p., 21 /-

Simeon était un des grands anglicans *evangelical* du siècle passé qui, par long ministère à Cambridge et par sa formation de génération sur

génération de futurs ministres pour l'Église établie, a marqué la vie ecclésiastique de son pays pour un temps considérable. Les sept études du présent volume, consacrées aux divers aspects de son activité, sont d'une homogénéité rare dans un ouvrage de collaboration, ce dont il faut féliciter non pas seulement les coordinateurs mais aussi, sans aucun doute, les écrivains eux-mêmes. Ceux-ci insistent à l'envi sur l'éminent mérite de Siméon qui consiste en ceci qu'il a acclimaté le mouvement *evangelical* à l'intérieur de l'Église d'Angleterre, alors qu'il semblait montrer une tendance native à en briser les cadres (les Wesley, par exemple). Siméon refusait de suivre un système quelconque plutôt que la Bible dans son sens obvie et ses contradictions apparentes. Il rejetait les extrêmes de la systématisation soit calviniste soit arminienne. Beaucoup de choses dans sa doctrine sont excellentes, mais il y a aussi de terribles lacunes, par exemple dans son ecclésiologie et son enseignement sur les sacrements. Il était, évidemment, farouchement opposé à l'émancipation des catholiques (accomplie en 1829) et disait à ce propos : « Toute tentative de réformer l'Église catholique romaine est vouée à l'échec ; il faut l'exterminer comme Église, et il ne peut y avoir de conversions qu'individuelles » et dans le même souffle il ajoute : « Je ne crois pas que le papisme ait changé. Si les papistes viennent au pouvoir, ils nous brûleront partout. Ils ne manqueront pas de mettre tout en œuvre pour convertir ou détruire les protestants » (p. 165). L'incroyant qui lirait ces phrases devrait se demander pourquoi l'extermination des papistes par les protestants serait une action qui plairait à Dieu, tandis que le réciproque serait un désastre à éviter au prix des plus criantes injustices sociales. Nous trouvons cependant que la caractérisation de la contribution positive faite à la vie anglaise par les grands *evangelicals* du XIXe siècle (pp. 181 ss.) est pleinement justifiée, et il est bon d'avoir insisté sur cette grandeur incontestable.

D. G. B.

Gordon Donaldson. — The Scottish Reformation, 1560. Londres, Cambridge University Press, 1960 ; in-8, 242 p., 30/-

Ce volume ainsi que les suivants ont été tous publiés à l'occasion du quatrième centenaire de la Réforme en Écosse (1560). L'A., auquel on doit une étude sur le *Prayer Book* écossais de 1637 dont il souligne le côté presbytérien (cfr *Irénikon*, 1955, p. 479), examine dans ces *Birkbeck Lectures* d'histoire ecclésiastique pour 1957-58 les régimes ecclésiastiques en vigueur dans l'Église réformée d'Écosse, au XVIe siècle. Il veut surtout montrer combien le système adopté en 1560 — système qui serait selon lui commun à tous les Réformateurs du XVIe siècle — diffère du presbytérianisme ultérieur. Comme il l'affirme avec une pointe d'humour, « rien n'appuie la notion si chère aux Écossais selon laquelle leur pays aurait alors reçu une révélation spéciale ». En effet, dans cette première période la *polity* écossaise est de type « épiscopalien ». Elle comporte des superintendants qui, sans avoir d'ailleurs reçu d'ordination, exercent les fonctions administratives, disciplinaires et juridiques. Les ministres et *readers* (et *exhorters*) constituent par contre l'équivalent des deux autres degrés du ministère, alors que les *elders* et diacres n'étaient que des officiers laïques à charge annuelle. L'Assemblée générale, elle, représentait un expédient temporaire sous un souverain hostile. En 1573 quand la succes-

sion aux évêchés devint possible aux Réformés, on eut des évêques consacrés avec imposition des mains, qui supervisaient les anciens diocèses. La convention de Leith qui les introduisit tendit ainsi à la conformité avec l'Angleterre. Ces fameux « *tulchan* » *bishops* se maintinrent, avec des fortunes diverses jusque vers 1590. La suite de l'étude montre que le presbytérianisme, avec la parité des ministres et les cours ecclésiastiques, est une importation étrangère, provenant de la Genève de Théodore de Bèze, *via* l'Angleterre de Cartwright et Travers. Ce fut Andrew Melville qui en assura le triomphe en Écosse. Bien plus, l'A. pense que le *jus divinum* de l'épiscopat fut défendu en Écosse avant de l'être en Angleterre. Cfr Erskine de Dun : « Supprimer l'office d'évêque serait supprimer l'ordre que Dieu a voulu pour son Église » (1572). L'A. s'efforce d'aligner l'Église écossaise première manière sur l'Église d'Angleterre de la même époque, non parfois sans une pointe d'exagération. Il a voulu fournir une contribution historique au débat anglican — presbytérien, dans la ligne de Norman Sykes, l'auteur de *Old Priest and New Presbyter.* Espérons que ce travail ne manquera pas de susciter des discussions. Certains presbytériens donneront sans doute une autre interprétation de la succession des régimes ecclésiastiques en Écosse et certains anglicans estomperont les analogies de l'Église d'Angleterre avec la *Kirk.* Mais l'ouvrage est important.

D. H. M.

J. H. S. Burleigh. — A Church History of Scotland. Londres, O. U. P., 1960 ; in-8, X-456 p., 42/-

Toujours à l'occasion du IVe centenaire, le professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université d'Édimbourg et Modérateur de l'Assemblée de l'Église d'Écosse en 1960, offre à un large cercle de lecteurs une histoire religieuse de l'Écosse. Il s'abstient de multiplier les notes, mais il parle en connaissance de cause. Le titre a été choisi en vue d'éviter une présentation unilatérale ; cependant c'est essentiellement de l'Église (réformée) d'Écosse et de ses antécédents depuis les origines chrétiennes qu'il est question dans ces pages. M. B. tient à souligner, dans une certaine mesure, la continuité de son Église avec l'Église d'avant la Réforme, à laquelle il consacre plus du tiers du volume. Comme bien l'on pense, son enthousiasme fraîchit au fur et à mesure que l'exposé se rapproche du XVIe siècle. D'autre part, l'A. est conscient du long processus qui a donné seulement en 1689 sa forme définitive à l'Église en question. Aussi la troisième partie englobe-t-elle à juste titre sous le titre *Reformation* les cent trente années où se succèdent, au prix de luttes parfois âpres, les régimes ecclésiastiques épiscopaliens et presbytériens sur lesquels plusieurs études récentes ont jeté une nouvelle lumière. A la chute des Stuarts triompha définitivement le presbytérianisme. La quatrième partie traite ainsi de l'Église établie, et cela jusqu'en 1929. Cette dernière date inaugurait la phase contemporaine, lors de la réunion de l'*United Free Church.* La majorité des adhérents à cette Église avaient quitté l'Église officielle en 1843, sous l'impulsion de Thomas Chalmers. L'Église d'Écosse avait ainsi perdu le tiers de ses effectifs : mouvement *evangelical,* issu du Revival, et qui s'opposait à la manière dont fonctionnait l'Établissement, en particulier lors de la nomination du clergé. Il s'agissait surtout du patronage que l'Église officielle fera abroger par la suite. La question des schismes et

des réunions de l'Église d'Écosse est très complexe et l'on remerciera M. B. de son dépliant qui donne de toute la question un graphique très clair. On ajoutera toutefois au tableau le ralliement de la majorité de l'*Original Secession* en 1956. A noter que l'A. marque la différence des régimes ecclésiastiques au XVI[e] siècle mais ne voit dans les régimes épiscopaliens des débuts qu'expédients provisoires durant la période missionnaire. Il ne paraît pas non plus influencé par la thèse de Donaldson sur le caractère du Prayer Book de 1637, qui lui apparaît selon la thèse traditionnelle *laudian* et « anglo-catholique ». D. H. M.

J. M. Ried. — Kirk and Nation. The Story of the Reformed Church of Scotland. Londres, Skeffington, 1960 ; in-8, 208 p., 25 /-

L'A., qui fut deux ans professeur à Oxford avant de se spécialiser dans le journalisme écossais, donne un récit très vivant de l'histoire de l'Église Réformée d'Écosse d'un point de vue strictement presbytérien et au niveau d'une intelligente vulgarisation : son ouvrage ne comporte ni notes ni bibliographie. Son but est non seulement d'informer un large public trop ignorant de l'histoire de cette Église, mais aussi de maintenir ou ranimer l'affection du troupeau à l'égard de la *Kirk*. Tout en dispensant l'éloge, il sait être critique. Le portrait qu'il trace de Knox, par exemple, est assez mélangé. Il s'attache non seulement aux principaux faits et aux grandes questions, souvent les mêmes, qui se sont posées, mais également à la vie religieuse, et donne sur ce point des précisions qu'on trouverait difficilement ailleurs. Il ne parle pas avec beaucoup d'enthousiasme des relations avec l'Église d'Angleterre. On trouvera en appendice la Confession de Foi de 1560 et l'essentiel du second *Book of Discipline* (les deux en orthographe originale), enfin les Articles sur la Constitution de l'Église d'Écosse en matière spirituelle (1926).

D. H. M.

John Highet. — The Scottish Churches. A Review of their state 400 years after the Reformation. Londres, Skeffington, 1960 ; in-8, 224 p., 30 /-

M. H., un sociologue écossais, docteur en philosophie d'Oxford, expose ici, sur la base de réponses à un questionnaire et de ses expériences personnelles, la situation concrète des diverses dénominations écossaises. On appréciera d'abord la description brève mais substantielle de ces Églises sur lesquelles on n'a généralement pas des idées très claires. M. H. commente ensuite les statistiques concernant les membres de ces Églises et la pratique religieuse. Il traite de plus des efforts et campagnes missionnaires récentes et de leurs répercussions au sein de certaines Églises. Il en vient aux problèmes des divisions ecclésiastiques et de l'état de l'opinion publique à ce sujet (*Bishops' Report*, etc.). Il termine enfin par certains problèmes moraux, sociaux ou politiques actuels. En appendices des précisions sur la méthode, et certaines statistiques : 59 % des Écossais appartiennent officiellement à une Église, mais dans un conflit idéologique le reste serait probablement, selon l'A., « du côté des anges ».

D. H. M.

Fathers of the Kirk. Edited by Ronald Selby WRIGHT. Londres, O. U. P., 1960 ; in-8, XIV-288 p., 21/-

M. R. S. W. a réuni ici vingt-trois contributions assez courtes, donnant l'essentiel sur la vie et les activités des principaux leaders de l'Église d'Écosse, depuis 1560 jusqu'à la Réunion de 1929. Citons entre autres, Knox par W. Croft Dickinson (l'éditeur de l'*History of the Reformation* de Knox) ; J. Erskine of Dun, par J. S. McEwen ; David Lindsay, par Gordon Donaldson (auteur de l'ouvrage recensé ci-dessus) ; Andrew Melville, par Stewart Mechie ; John Spottiswoode, par A. Ian Dunlop ; Alexander Henderson, par George Henderson (l'auteur de *The Claims of the Church of Scotland*) ; Alexander Carlyle, par William Neil ; Thomas Chalmers, par Ian Henderson ; Edward Irving, John Cairns, etc. Les AA. écrivent parfois d'un point de vue différent. On remerciera l'« éditeur » R. S. W. de nous avoir rendu plus familiers les grands hommes de la *Kirk* ou de ses filiales. D. H. M.

H. J. Wotherspoon et J. M. Kirkpatrick. — A Manual of Church Doctrine according to the Church of Scotland, revised and enlarged by T. F. TORRANCE and Ronald Selby WRIGHT. Londres, O. U. P., 2e éd. 1960 ; in-8, X-132 p., 15/-

La révision de ce manuel publié en 1920 et depuis longtemps épuisé est dû principalement au professeur Torrance. Les AA. le présente comme l'enseignement de l'Église d'Écosse, basé sur les textes officiels de cette confession. En fait il s'agit plutôt d'une interprétation, aussi autorisée soit-elle, puisque y figure le nom du professeur Torrance. On ne pourrait parler d'une tendance formellement *High Church*, mais ce serait plutôt le *high Calvinism* qui s'affirme au long de ces pages. Il est douteux que tous les théologiens écossais y souscriraient. L'exposé débute de façon caractéristique par la doctrine sur l'Église. La dichotomie classique Église visible-Église invisible est rejetée, les relations entre les deux aspects de l'Église sont conformes aux vues « catholiques ». Le reste des affirmations sur l'Église est trop général pour autoriser des conclusions analogues. Suit l'exposé sur les sacrements. La doctrine « des sacrements en général » se rapproche en plusieurs points des notions « catholiques ». Le lien avec l'incarnation est nettement marqué, mais l'on n'admet que deux sacrements. Le baptême des enfants est considéré comme la pratique normale et on en établit les titres. On se montre réticent envers la confirmation et l'on cherche à justifier le succédané réformé. P. 35, il n'est pas sûr que la réponse des Archevêques anglicans à Léon XIII (de 1897 et non 1877) soit utilisée à bon escient. L'eucharistie est mise dans un haut relief, mais la présence eucharistique relève du réceptionnisme. La « partie spirituelle » du sacrement comporte ici, outre la communion, la commémoraison de la Croix, l'oblation de toutes louanges possibles, l'union à l'intercession céleste du Christ, mais rien qui aille au-delà d'une bonne doctrine réformée. Dans la troisième partie, « Doctrine ou Parole », on relèvera le rôle important accordé aux deux symboles, des Apôtres et de Nicée, ainsi qu'aux quatre premiers Conciles. Enfin, le ministère, essentiel à l'Église, émane directement de Dieu et non de la communauté et dérive de la fonction apostolique par une succession d'impositions des mains — en

droit par la médiation des collèges de presbytres. L'épiscopat sanctionné par saint Jean n'est pas un ordre différent du seul ordre essentiel, le presbytérat. La valeur sacramentelle du ministère n'est évidemment pas explicitée, mais le troupeau ne peut assumer les charges du ministère. Les AA. reconnaissent la rupture de la succession au XVIe siècle, mais affirment le maintien du « principe » de la succession dans l'Église presbytérale d'Écosse. La prédestination et les questions de la grâce sont passées sous silence. Cet exposé est d'un grand intérêt œcuménique et formerait la base d'utiles dialogues. D. H. M.

Thomas S. Bokenkotter. — Cardinal Newman as an Historian. (Université de Louvain, Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 4e série, fasc. 19). Louvain, Publ. universitaires, 1959 ; in-8, X-156 p., 150 F.

Cette étude est divisée en deux parties ; la première s'occupe des études préalables de Newman, surtout dans le domaine de la patristique ; la seconde, qui le montre après sa conversion, soucieux de remonter aux sources et appliqué à faire la critique des textes qu'il lisait, fait ressortir comment il synthétisait les résultats de ses recherches. En pratiquant cette méthode il était en avance sur son temps et sur l'enseignement postérieur de la théologie historique. Dans sa vieillesse Newman lisait les anciens Pères, les étudiait avec délices pour entrer dans l'intimité de leur pensée. D. T. B.

Joseph Hajjar. — Un lutteur infatigable : le Patriarche Maximos III Mazloum. Harissa, Imprimerie Saint-Paul, 1957 ; in-8, IV-304 p.

L'A. du présent ouvrage avait publié en 1956 une plaquette extrêmement riche de renseignements et d'érudition, *L'Apostolat des Missionnaires latins dans le Proche-Orient selon les directives romaines* (Jérusalem, Séminaire Ste-Anne, in-8, 50 p.), où était fait l'historique et retracée l'évolution d'un problème que dans nos pays on croit quelquefois liquidé, mais que ceux qui vivent sur place ont maintes raisons de considérer comme en perpétuelle reviviscence, à savoir la latinisation plus ou moins larvée de l'Orient catholique, et derrière lui, un jour, de tout l'Orient chrétien. Ce n'est pas seulement de latinisation rituelle qu'il s'agit en l'occurrence, mais d'une absorption juridique progressive des Églises orientales par la discipline latine pure et simple, c'est-à-dire par celle du code de Droit canonique, dont le 1er canon dit expressément qu'il ne lie pas l'Église d'Orient. Beaucoup ont même cru devoir protester contre plusieurs cas de cette latinisation larvée dans le code promulgué ces dernières années pour les Églises orientales unies. Mais ceci est une autre question. — Le lutteur infatigable qui nous est présenté ici, le Patriarche Maximos Mazloum (1779-1855) est justement un de ceux qui, en l'époque peut-être la plus difficile, eut assez de clairvoyance et d'audace pour proclamer au grand jour les conditions essentielles du respect des droits de son Église, et de s'en faire le défenseur. Son histoire racontée ici remue un certain nombre de problèmes délicats qu'on ne peut reprocher à l'auteur d'avoir soulevés. Un travail plus volumineux encore, contenant les pièces d'archives est

promis et attendu. Le présent volume rapporte par le menu beaucoup de détails sur la vie du patriarche, qui ne s'expliqueraient pas sans la volonté de donner corps à des revendications encore actuelles, ce qui rend parfois la lecture un peu alourdie et pénible. Toutefois, nous reconnaissons que de telles biographies sont d'une utilité incontestable, parce qu'elles alignent des faits qu'on a pu juger différemment depuis qu'ils se sont produits, mais qui, avec le recul du temps et une perspective plus large, proclament des principes hautement justifiés, même si on est resté longtemps sans en tenir compte. D. O. R.

Dim. Mavropoulos. — *Πατριαρχικαὶ Σελίδες. Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἀπὸ 1878-1949.* Athènes, 1960 ; in-8, 294 p., ill., 50 dr. ou 3 dollars (pour l'étranger).

Le directeur de la feuille bimensuelle *La Voix de l'Église* a voulu transmettre à la postérité une série de faits inconnus dans l'histoire moderne du patriarcat œcuménique. Il a étudié à l'École théologique de Chalki (1901-1908) et a servi le patriarcat pendant plus de dix ans comme diacre à partir de 1912 (fin du second patriarcat de Joachim III). Il commence son exposé avec le premier règne de ce patriarche (1878-1884) pour finir avec l'élection d'Athenagoras Ier « qui a inauguré une nouvelle façon d'administrer le trône ». Témoin oculaire de beaucoup de faits, ayant eu encore l'occasion d'étudier dans les archives patriarcales pendant son séjour à Istanbul, il nous avertit qu'il veut rester aussi objectif que possible dans ses jugements sur les faits et sur les personnes. Bien que le livre ne contienne aucune bibliographie ni aucune source, il constituera un précieux complément aux données fournies par les chroniques du temps, par exemple, celles des *Échos d'Orient*, ou par l'article *Constantinople* (R. Janin), du *Dict. d'Histoire et de Géogr. eccl.*, surtout sur la petite histoire de quelques-uns parmi les seize patriarches qui se sont succédé pendant la période envisagée. Il fait remarquer que le patriarche se trouve dans une position minoritaire et que rarement il meurt sur son trône. Souvent il se trouve en face d'un *gerontismos* ou d'un *kalogerismos* tenaces. Ceci pour l'intérieur. La situation précaire, pénible et difficile du patriarcat dans la situation politique d'Istanbul ressort presque à chaque page. Nous apprenons aussi quelque chose sur les interventions nombreuses du Gouvernement grec (c'est sous sa pression qu'on adopta le nouveau calendrier en 1924, qu'on leva en 1945 le schisme bulgare, que Maximos V fut obligé de donner sa démission en 1948). Les circonstances des élections des patriarches (et de leurs démissions) sont décrites avec maints détails ; chaque règne forme un chapitre. Le dernier est consacré à l'Église turcorthodoxe du papas Efthyme et aux derniers hiérarques grecs en Asie Mineure. D. I. D.

Gustave Weigel, S. J. — Faith and Understanding in America. New-York, Macmillan, 1959 ; in-8, 170 p., 3,75 dl.

Bien qu'écrit par un A. dont l'esprit demeure très préoccupé des besoins de l'Amérique, ce livre présente cependant un intérêt général considérable, car beaucoup de manifestations, tant du catholicisme que du protestan-

tisme, là où l'un ou l'autre se rencontre, sont universelles. Après un chapitre d'introduction sur la notion catholique de la vérité religieuse, l'A. dans un second chapitre, « La signification du moment historique », plante très clairement et avec beaucoup d'habileté le décor où les Églises et les individus sont appelés à vivre et à travailler. Une brève et limpide description est donnée de l'Église d'Amérique et de ses caractéristiques propres. Toujours aussi clairs, les quatre derniers chapitres traitent largement des relations actuelles entre catholiques et protestants, et l'A. insiste sur le devoir qu'ont les catholiques de prendre contact avec les frères séparés, pour autant que ces contacts puissent avoir lieu dans l'ambiance appropriée. Particulièrement remarquable est l'affirmation contenue dans le chapitre final déterminant pourquoi il n'est pas possible aux catholiques de prendre une part officielle aux travaux du Conseil œcuménique des Églises. Regrettons cependant que le style soit tellement boursouflé et surchargé de jargon et demi-jargon ; cela rend un livre, par ailleurs intéressant, difficile à lire et à assimiler.

D. C. McC.

Robert Moats Miller. — American Protestantism and Social Issues, 1919-1939. Chapel Hill, Univ. of North Carolina, 1958 ; in-8, XIV-386 p., 6 dl.

Edgar C. Bundy. — Collectivism in the Churches. A Documented Account of the Political Activities of the Federal, National, and World Councils of Churches. Wheaton, Ill., Church League of America, 1958 ; in-8, XII-354 p., 5 dl.

Religion personnelle ou évangile social ? Lequel des deux devrait être la grande préoccupation des chrétiens ? Ce livre permet de se former une idée de la réponse donnée à cette question pendant vingt ans par les communions protestantes des États-Unis. Si, d'une part, « la pratique de l'Église chrétienne est à peine meilleure que celle du monde auquel elle conforme » (p. 299), d'autre part, la parole de ses meilleurs représentants et de ses organismes officiels est, en général, très loin en avant. C'est ce que cette étude très intéressante établit après examen de toutes les sources capables de renseigner sur l'attitude adoptée par les protestants vis-à-vis de questions telles que le droit aux libertés civiles (lynchage, mouvements dits subversifs), les aspirations des ouvriers (heures et conditions du travail, syndicalisme), relations raciales, guerre et paix. Toute la gamme des attitudes, d'extrême droite à extrême gauche, est généralement représentée avec, au moins sur papier et à l'échelon national, une remarquable tendance à être à gauche du centre. De cette lecture se dégage cependant un tableau global des conditions sociales aux U. S. A. qui n'a rien de particulièrement attrayant. La patrie de la Liberté semble être devenue souvent la proie de phobies, de craintes et de passions collectives sous l'emprise desquelles toutes notions de justice et de mesure se perdent. L'A. accepte l'entière responsabilité de tous les solécismes et barbarismes de son style (p. XII). Puisque par ailleurs son style est si alerte, il eût été préférable qu'il éliminât ces tares beaucoup trop nombreuses et choquantes. Le lecteur non américain devra bien connaître son histoire des États-Unis, constitutionnelle et autre, ainsi que pas mal d'expressions prises dans le

monde du travail. L'A. n'explique jamais rien. Si, comme moi, vous ne savez pas ce que dit le Seizième Amendement ou ce que représente le « *stretched-out* » *system* du travail, c'est dommage, car M. M. ne vous l'apprendra pas.

Le livre de M. B. nous dit que différents organismes, dont le *National Council of the Churches of Christ*, « se sont engagés dans une campagne conjuguée afin de remplacer l'évangile individualiste du Galiléen par une importante machine collectiviste conçue à des fins politiques et économiques » (p. 73). Avec une véhémence dont seul l'Américain dans sa juste indignation est capable, il poursuit le Conseil des Églises et ses membres de ses accusations et de ses traits. Il est très clair que M. B. n'admet pas ce qui est « gauche » — ce qui est légitime —, mais il est plus difficile de comprendre pourquoi il s'oppose tellement à toute action sociale. Notre-Seigneur n'a fait que prêcher un évangile de salut personnel et individuel, répète-t-il. Que tout ne soit pas parfait dans le protestantisme — comme d'ailleurs dans tout travail où œuvrent des hommes —, nous voulons bien le croire, mais le Christ n'en a pas moins prêché des éléments d'évangile social (cfr *Mt.*, 25, 34 ss.). Nous n'avons pas l'intention de défendre des pasteurs communistes ou sympathisants, mais le Royaume des Cieux n'a jamais été interdit, que nous sachions, à ceux qui sont, sur le plan politique, des libéraux ou même des radicaux. Et pourquoi notre auteur en veut-il tellement à la nouvelle traduction américaine de la Bible, la *Revised Standard Version* ? Les deux livres contiennent d'excellentes Tables des matières. D. G. B.

Robert F. Wearmouth. — The Social and Political Influence of Methodism in the Twentieth Century. Londres, Epworth, 1957 ; in-8, XIV-266 p., 35 /-

Ce livre, qui nous vient d'Angleterre, fait voir que le dilemme posé par les deux écrivains américains s'offre également à la conscience des méthodistes anglais. Seulement, M. W. répond à ce problème en citant l'exemple de Wesley lui-même combattant la contrebande et la corruption politique, instituant des systèmes d'assurance, et propageant des connaissances médicales et hygiéniques élémentaires. Depuis lors le méthodisme, tant anglais qu'américain, a toujours fait montre d'une conscience sociale très éveillée. Mais il y a plus que cela dans ce livre. La première partie trace succinctement l'évolution sociale et politique en Angleterre de 1900 à 1950. La deuxième décrit l'état intérieur du méthodisme : les unions, partielle de 1907, générale de 1932, n'ont pas eu les effets escomptés. Le méthodisme uni perd de sa vigueur, l'ardeur du feu évangélique se refroidit. Ces pages sont importantes. Elles dépeignent un état de choses dont on n'a pas encore parlé dans les milieux œcuméniques. Les troisième et quatrième parties rendent compte de l'influence extraordinaire exercée par les méthodistes dans le mouvement syndicaliste et dans les affaires politiques et sociales. Le livre frappe par son ton serein, par la compétence et l'information de l'A. (ancien mineur et syndicaliste lui-même), et par son esprit de profonde et discrète religiosité, totalement dépourvue de fard.

D. G. B.